REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — IMPRIMERIE P. BRODARD ET GALLOIS.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

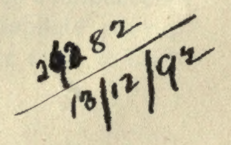
DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

QUINZIÈME ANNÉE

XXIX

(JANVIER A JUIN 1890)



PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1890

L'ÉCONOMIQUE ET LA PHILOSOPHIE [1]

L'homme est une intelligence servie par des organes et gouvernée par des appétits. La pratique a précédé la théorie ; la science naît du besoin, les problèmes qu'agite la spéculation ont été posés par la vie. Il faut s'en convaincre pour comprendre la peine qu'éprouvent les sciences à se constituer, à découvrir leurs limites, à se définir, à se nommer. Des mots suggérés par les besoins du passé et consacrés par l'usage vulgaire ne font pas loi pour l'esprit; on ne saurait réduire la géométrie à l'arpentage en se fondant sur la transparente étymologie des syllabes qui la désignent. La science économique cherche encore son nom; celui d'économie politique dont on persiste à l'affubler a de plus graves défauts que sa longueur encombrante : il dit autre chose que ce qu'il faut dire, les deux vocables qui le composent circonscrivent un problème particulier dont la solution ne saurait se trouver qu'au moyen d'une science plus générale, et cette science plus générale, qui demande à se constituer, est gauchie, déviée, détournée de son objet légitime par le nom accidentel qu'elle subit.

A cette confusion du problème général de l'*économie* et du problème particulier de l'*économie des nations*, joignez la confusion de l'abstrait avec le concret, la confusion de la science avec l'art, et vous aurez une idée de l'état actuel des choses, vous commencerez à soupçonner ce qu'il faudrait de patience et d'habileté pour se dégager du fouillis des systèmes, et pour constituer enfin la discipline dont l'organisme de la philosophie a besoin.

I

La théorie précéderait la pratique si l'homme était une pure intelligence et s'il ne fallait pas dîner; mais comme pour philosopher

1. *Principes de l'économie politique*, par M. Charles Gide, deuxième édition, complètement refondue.

il faut dîner, au moins quelquefois, on commence par la pratique, bonne ou mauvaise. La science de la richesse naît du besoin de fournir une base et une méthode à l'art de s'enrichir, lequel procède lui-même d'un effort spontané pour se prémunir contre les nécessités du lendemain.

L'art de s'enrichir comprend les lois du travail : l'art de produire les biens, et les règles de l'épargne : l'art de conserver et d'accroître les biens en les utilisant pour la production. Mais l'art de travailler se spécialise dans la diversité des industries; on conçoit mal l'utilité d'une technique pure, embrassant les seules généralités communes à tous les métiers, et s'il était possible d'édifier cette discipline, les fondements en seraient fournis par la logique, par la physique et par la morale. Reste l'administration des biens, avec sa théorie, la science économique, l'*économie*, sans qualification restrictive; ou mieux (pour ne pas envelopper sous le même signe un produit important du travail de la pensée et une façon d'agir résultant de l'habitude acquise et du caractère individuel), l'ÉCONOMIQUE. La naturalisation de ce terme ne saurait rencontrer d'obstacle, puisqu'il est absolument conforme à l'analogie des noms les plus familiers, la physique, la logique, la rhétorique, aussi bien que des appellations plus modernes, l'éthique, la mathématique, la cinétique, et tant d'autres adjectifs récemment substantifiés, suivant la pratique à laquelle tous les substantifs doivent l'existence.

Ainsi l'*Économique* (c'est le nom exact) étudierait les lois de la production et de la consommation, sur lesquelles repose l'art de satisfaire à nos besoins d'une manière aussi complète que le comportent les ressources de la nature. L'Économique est la *science de l'intérêt*, au sens matériel du mot intérêt, c'est la science dont il importe de connaître les théorèmes afin d'y conformer sa conduite lorsqu'on se propose de s'enrichir. Elle nous apprend également à nous procurer la plus grande somme de satisfactions possibles en consommant une quantité de biens donnée; mais elle ne nous enseigne point en quoi doivent consister ces satisfactions, ni quelle hiérarchie il convient d'établir entre les satisfactions admises, elle ne nous dit point quelles il faut poursuivre et quelles il faut s'interdire; c'est affaire au bon goût, à l'hygiène, au droit et à la morale.

En se plaçant au point de vue économique, tout ce qui répond à un désir quelconque sera donc *utile*, et constituera dans ce sens un *bien*. Cependant tous les biens ne sont pas des biens économiques, ils ne revêtent ce caractère que lorsqu'ils prennent une valeur appréciable, lorsqu'ils exigent quelques soins pour les produire, les conserver, les acquérir ou les administrer, c'est-à-dire lors-

qu'il n'en existe à notre disposition qu'une quantité limitée. *Utilité et rareté*, tels sont les attributs constitutifs du bien économique ou de la richesse, et nous saluerons la richesse partout où nous discernerons ces attributs. Traiter chaque objet et chaque fonction suivant sa valeur, c'est-à-dire suivant l'utilité dont ils sont pour nous comparativement à l'utilité d'autres services et d'autres objets, voilà tout le secret de l'économique.

Ainsi comprise, cette discipline trouve aisément sa place dans le cadre de la philosophie : classe des sciences anthropologiques, genre des sciences morales, dont la vie pratique et la direction de la volonté forment l'objet, parallèlement aux sciences qui ont pour matière les lois de la pensée et pour objet la connaissance, ainsi qu'aux descriptions esthétiques, vouées à l'étude de ces sentiments contemplatifs qu'on pourrait appeler désintéressés par opposition à ceux de l'ordre économique, afin de les exciter et de les satisfaire par le travail mental et musculaire au service de l'imagination créatrice, et par la contemplation des produits d'un tel travail.

La formule de ces éléments que nous ruminons laissera toujours à critiquer et à reprendre, vu la difficulté d'être complet, même lorsqu'on ne craint pas d'être assommant. Au fond, la pensée est l'objet comme elle est l'outil de toute la science; mais, dans la logique, la pensée travaille à se rendre compte des lois relatives à son but spécial, c'est-à-dire à la réalisation de la pensée comme telle par la connaissance; dans l'esthétique, la pensée cherche les lois qui la dirigent lorsque, sous l'inspiration du sentiment, elle travaille à la satisfaction de ce sentiment lui-même; dans l'éthique, à laquelle nous regrettons de ne pas pouvoir donner le nom plus directement significatif de *pratique*[1], la pensée affirme les lois qu'elle doit suggérer à la volonté de s'imposer elle-même pour la conduite de la vie, c'est-à-dire dans ses relations avec les autres volontés.

Sans toucher au problème des subdivisions possibles de la logique et de l'esthétique, constatons maintenant la façon naturelle dont s'articule la science pratique suivant les buts principaux poursuivis par la volonté dans ses différentes sphères d'action : l'*avantage personnel* dans la société industrielle, où chacun s'efforce par le travail de donner une assiette à son existence; l'intérêt collectif, l'*unité morale* par l'accord spontané des volontés dans une société de libre amour; enfin la justice, ou la *liberté extérieure* dans cette

1. On le risquerait, s'il n'était affecté d'une ambiguïté semblable à celle qui nous détourne de nommer *Économie* la doctrine que nous cherchons à placer.

société de contrainte, condition négative, mais indispensable de la réalisation des deux premières à laquelle est affecté le nom d'État, — trois domaines où devra régner la pensée sous la forme de trois sciences, l'Économique, la Morale et le Droit.

II

L'Économique est donc une branche de la philosophie au même titre que le droit naturel, au même titre que la morale et nous ne nous sommes pas rendu coupable d'une intrusion en sollicitant pour elle une place dans cette *Revue*; c'est un premier résultat de la classification que nous avons partiellement ébauchée. Du reste, si les exemples de Condillac, d'Adam Smith, de Stuart Mill, de Stanley Jevons, de Cournot et de Sidgwick n'établissaient pas suffisamment l'affinité des études logiques et psychologiques avec la science de l'économie, nous invoquerions l'autorité d'Aristote et tout serait dit.

Second point : l'économique, se coordonnant au droit naturel et à la morale, s'en distingue fort nettement par la nature de son problème. Nous ne dirons pas, en effet, avec M. Charles Gide, que « le domaine de l'économie politique embrasse tout ce qui concerne la richesse dans l'acception la plus générale de ce mot [1] ». Sans demander comment cette ampleur d'acception du mot richesse se concilie avec l'exclusion des richesses immatérielles prononcée un peu plus bas [2], détail important sur lequel il faudra revenir, nous voyons mal ce que gagnerait le système des sciences à ce que l'économique absorbât la moitié de la morale avec les trois quarts du droit civil et du droit pénal. Trois questions s'imposent à l'esprit, nous dit l'excellent auteur :

« I. Par quels moyens se produit la richesse? » — Nous répondrons : par la force musculaire obéissant à l'intelligence et s'aidant de l'arc, du pic, de la charrue, de la voile, de la poulie et du levier, de la vapeur, de l'électricité, du chien, du cheval, du chameau, du bœuf, de l'éléphant, en un mot de toutes les forces de la nature animée ou inanimée, affaires de technique, non d'économique.

« II. Quel est l'emploi qu'on doit faire de la richesse? » — Posée en ces termes, la question relève de la morale; ce qui appartient à l'économique, c'est de nous dire quel emploi de la richesse créée servira le mieux à nous enrichir davantage.

1. *Principes d'économie politique,* p. 2.
2. *Ibid.*, p. 43.

« III. De quelle façon doit-on partager la richesse? » — Avant tout, c'est une question de droit, la question économique serait plutôt : Quelle distribution de la richesse en favorise le mieux la conservation et l'accroissement?

D'une manière générale, en définissant les sciences par leur matière, on se prive des moyens d'observer entre elles des distinctions dont le maintien est d'une souveraine importance, et qui deviennent parfaitement claires lorsqu'on emprunte leur définition à la considération de leur origine et de leur fin. Confondre l'économique, le droit et la morale parce que toutes ces disciplines s'occupent de la richesse et que toutes trois ont leur mot à dire sur le règlement des mêmes questions [1] nous paraîtrait un expédient désastreux. Il aurait entre autres pour conséquence de faire envisager tous les devoirs moraux comme exigibles par voie juridique, c'est-à-dire la suppression de toute liberté civile; il produirait surtout le gâchis; tandis que rien ne s'oppose à ce que le même objet soit envisagé successivement au point de vue économique, au point de vue juridique et au point de vue moral, avant de prendre une résolution et de formuler une conclusion pratique.

Ces distinctions si naturelles, si légitimes, et nous ajouterons si bien consacrées, nous permettront de repousser ou du moins d'atténuer sensiblement une critique spécieuse dont on frappe assez souvent les économistes de l'ancienne école. On leur reproche de forger un homme abstrait dont toute la conduite est dictée par la considération du profit, en méconnaissant la diversité des mobiles qui font agir l'homme réel. Les économistes ne méritent pas cette censure lorsqu'ils restent dans leur département sans trancher ni de l'historien ni du prophète. Ils s'abusent lorsqu'ils se flattent d'expliquer par le jeu d'un mobile unique la marche effective de la société, tout comme lorsqu'ils prétendent régler l'ordre et la marche de la société par la considération de ce seul mobile, bien que pourtant cette considération leur permette de jeter un grand jour sur l'histoire et de signaler au législateur bien des abus. En leur qualité d'économistes, ils n'ont réellement à s'occuper que de l'intérêt, leur office est précisément de constater quels effets telle façon d'agir aura sur la richesse et de quelle manière il faut se conduire pour s'enrichir ou pour se ruiner. C'est du reste ce qu'a fort bien compris l'auteur des *Principes*, et tout en déclarant impossible et fâcheux le départ de l'économique du droit et de la morale, il les distingue parfaitement. Nous suivrons son exemple de préférence

1. *Principes,* etc., p. 6.

à ses conseils; bien que la production et l'emploi des biens intéressent la morale et le droit, nous séparerons nettement ces doctrines de l'Économique en raison de la différence des problèmes dont il appartient à chacune d'elles de procurer la solution, et nous les coordonnerons sous la catégorie plus générale de l'*Éthique*.

III

La considération des rapports entre l'économique et les autres sciences morales se lie étroitement et nous conduit de la façon la plus naturelle aux problèmes que soulèvent la structure et la place de l'économique elle-même. Celle-ci comprend une matière, des données de fait qu'il est nécessaire de posséder en quelque mesure, bien que nul n'arrive à les épuiser. Pour expliquer les phénomènes, il faut les connaître, et ces phénomènes ne se produisent pas, évidemment, sous la forme de vérités générales, mais de faits momentanés, locaux, individuels, qu'il faut rassembler pour servir de base aux généralisations. C'est matière de statistique, d'histoire, d'érudition.

Ces faits résultent de besoins communs et permanents à la satisfaction desquels il est pourvu par l'emploi de ressources naturelles qui varient selon les lieux. L'arbitraire ne joue dans cet emploi qu'un rôle secondaire. Les phénomènes économiques soutiennent entre eux des rapports nécessaires qui sont des lois de la nature [1], des lois scientifiques dans ce sens que l'office de la science proprement dite consiste à les dégager et à les mettre en lumière. Généraliser, classer, distribuer les phénomènes, les désigner par des noms exempts d'équivoque (tâche difficile, vu l'impossibilité d'écarter les termes du langage courant en parlant des choses les plus familières), montrer comment ces phénomènes procèdent les uns des autres et s'enchaînent par des rapports de causalité simple ou réciproque : telle est, grossièrement ébauchée, la tâche de l'économique pure, de la théorie, parfaitement distincte du savoir statistique qui lui fournit ses matériaux, puisqu'elle suppose la connaissance des faits dont elle observe les rapports, aussi bien qu'elle

1. C'est pour cela qu'on a rangé quelquefois l'économique parmi les sciences de la nature, et hier encore nous penchions à cet avis. (Voir *Revue chrétienne* du 1er juin 1889.) L'arbitre peut tenir une certaine place dans les faits économiques, parce que l'homme agit sous l'influence de plusieurs mobiles; il n'a rien de commun avec les *lois économiques*, qui expriment les modes d'action de la volonté sous l'influence d'un seul mobile, non plus que sur les effets des actes économiques, quels qu'ils soient.

est distincte de la morale et du droit, parce qu'elle s'occupe non de liberté, mais de nécessité, non de ce qui doit être, mais de ce qui est.

Cependant, les lois naturelles et nécessaires qui président à l'enchaînement des phénomènes une fois déterminées, l'homme peut utiliser cette connaissance, comme c'est la connaissance de leurs lois qui lui a permis d'utiliser les forces de la nature brute et de la nature vivante. Ici la morale et le droit entrent en contact avec l'économique. Dans le champ du possible, le droit inscrit le cercle du permis. Aux besoins matériels, la morale associe et parfois oppose d'autres besoins, et c'est à elle qu'il appartient de marquer en dernier ressort dans quelle mesure et dans quel ordre il est bon de pourvoir à chacun d'eux; mais une fois cet ordre arrêté sous l'empire de quelques considérations que ce soit, c'est affaire à l'art économique, à la politique économique, à l'économique appliquée d'indiquer le procédé par lequel les besoins effectifs seront le moins incomplètement satisfaits avec les ressources naturelles dont on dispose.

Ainsi trois éléments de l'économie politique : la matière, la forme et la fin; trois problèmes : le fait, la loi, l'emploi; trois études : la description des phénomènes économiques, la statistique du présent et du passé, la théorie, qui permet d'assigner les causes et de prévoir les effets, l'art, qui indique les moyens d'utiliser cette connaissance pour atteindre, dans les limites de la justice, les buts proposés par la nature et par la raison.

IV

Rien de plus net, rien de plus simple que ces distinctions. Néanmoins elles sont fréquemment méconnues : on ne se borne pas à mêler les trois problèmes dans la même exposition, ce qui n'est pas toujours un mal; une école nouvelle, sûre d'elle-même et fort accréditée, s'applique à les confondre systématiquement; ceux qui se sont assis sur un rameau de l'arbre s'ingénient à casser le rameau voisin, quand ils ne s'attaquent pas à la branche même qui les supporte. « Une partie de la partie qui fut le tout », comme dit le génie inspirateur d'une fable peut-être surfaite, s'applique à démontrer qu'elle est le tout elle-même et que les autres parties n'existent pas. On ne veut connaître que l'histoire, et l'on prodigue le mépris aux travaux qui ont permis de comprendre quelque chose à cette histoire, le sentiment prétend balancer les comptes et l'on

accuse les quatre règles d'immoralité. La division en économie théorique et pratique est formellement condamnée dans la dernière édition du manuel collectif d'*Économie politique* publié par l'école *historico-éthique* florissante en Allemagne, sous la direction du professeur Schoenberg, de Tubingue.

Toujours laborieux, toujours consciencieux dans leurs recherches, souvent malheureux dans leurs inventions, les savants de cette famille ont tenté d'appliquer à l'économique la méthode historique introduite par Savigny dans la jurisprudence, et d'en faire une philosophie de l'histoire économique, une histoire comparée de l'économie. Heureusement que dans la pratique ils ne songent pas toujours à leur programme.

Il faut ranger sans doute au nombre des chefs de l'école nouvelle M. Lujo Brentano, dont le livre sur les *Questions ouvrières* [1] paraît avoir figuré dans la première édition du manuel et ne se retrouve plus dans la seconde, dont nous ne connaissons que des fragments. Le volume cité nous montre un auteur qui fait de l'économie politique au vieux sens anglais et français du mot, beaucoup mieux que le plus grand nombre des économistes, s'aidant de l'histoire pour comprendre les phénomènes, mais étudiant le présent plus attentivement encore que le passé, et surtout analysant avec le soin le plus louable les effets prochains et les effets éloignés de chaque institution et de chaque disposition législative. Ce qui le sort de la foule, s'il est permis de le juger d'après le seul livre cité, c'est l'alliance d'une parfaite liberté d'esprit avec la conception morale très élevée du but de la civilisation, qui lui fournit la mesure de toutes choses [2].

Quel que soit le mérite de telles solutions et de tels travaux, qui n'auraient pas été possibles sans le concours des théories que les auteurs de ces travaux répudient, l'économique, étudiant les lois d'un certain ordre de phénomènes pour en tirer des conclusions pratiques, ne peut ni se fonder exclusivement sur l'histoire, ni se borner à la méthode inductive ainsi que le voudrait l'école allemande; il lui sied, il lui sert d'employer concurremment la déductive, qui part d'axiomes évidents et de définitions convenues. La

1. Traduction française par M. Léon Caubert, 1 vol. in-12. Paris, 1885.

2. Pour le dire en passant, M. L. Brentano n'attache pas la même importance que nous à la participation aux bénéfices, non plus qu'à la production par des ouvriers associés; il ne voit pas là des formes possibles de la production universelle. Il compte sur les unions ouvrières (syndicats, *trade-unions*) pour faire du salariat une forme de contrat vraiment équitable, donnant à l'ouvrier, avec la liberté vis-à-vis du patron, le loisir et le revenu dont il a besoin pour participer d'une manière effective aux bienfaits de la civilisation et pour réaliser en lui l'humanité.

considération des faits concrets, dans leur enchaînement effectif, lui fournira des lois empiriques et lui donnera la clef de l'histoire économique des nations; mais ces faits concrets sont l'ouvrage d'hommes concrets, ils se sont produits sous l'influence de mobiles compliqués et variables, et non sous l'influence exclusive et continue du mobile économique, le souci du lendemain, la préoccupation simple de s'enrichir. La connaissance de ces divers mobiles sera fort utile à l'économiste, mais s'il nourrit le dessein d'édifier une théorie propre à servir de base à la pratique, s'il poursuit une science dont il puisse tirer un art dont l'utilité légitimera l'emploi qu'il fait de son temps et de son travail, il faut qu'il sache faire abstraction de ces mobiles accessoires, hétérogènes. Assurément, la richesse n'est le but vrai, le but final ni du particulier ni de l'État, et l'art de s'enrichir, l'économique appliquée ne saurait être l'unique flambeau du législateur et ne prononce pas le dernier mot de la politique; mais il est indispensable au législateur de la posséder afin de savoir où il va. Pour acquérir cet art, il le faut dégager; il faut donc isoler le mobile économique des mobiles meilleurs ou pires, il n'importe, mais différents, lesquels varient suivant la diversité des relations et des caractères. Il faut, par une abstraction consciente et réfléchie, se demander quelle serait la conduite raisonnable d'un homme seul, puis d'un groupe et finalement de l'humanité, s'ils agissaient sans entrave, dans la plus entière indépendance, avec l'intention simple et fixe de pourvoir aussi complètement que possible à la totalité de leurs besoins. Il n'y a pas d'autre moyen d'arriver à l'économique *exacte* ou normale, et si nous en avions jamais douté, les programmes de l'école historique nous auraient ramené dans le droit chemin. Le tort des pères de la science, tort dont leur nationalité fournirait peut-être l'explication, c'est d'avoir parfois semblé confondre cette abstraction avec la réalité; c'est ainsi que, dans quelque mesure, ils auraient mérité le reproche de fabriquer un homme imaginaire. L'homme *économique* est un idéal, presque autant que l'*homme social* dont parle de nos jours un prédicateur populaire [1]. Ce n'est pas l'homme moyen, l'homme type, c'est moins encore un modèle à suivre, c'est une fiction abstraite, mais une fiction dont la science ne peut guère mieux éviter l'emploi qu'elle ne saurait, dans un autre domaine, se passer des figures géométriques.

Ainsi l'économique, naissant du besoin, plonge ses racines dans l'expérience, dont l'histoire du passé ne forme qu'une partie, puis s'élève par l'abstraction à la science, pour aboutir à l'art, qui donne

1. Non pas M. Stœcker, mais M. Fallot.

une règle à la vie. Histoire, science, art, dans les royaumes de l'intelligence nous n'apercevons rien au delà. Ces divisions paraissent bien tranchées, mais l'école historique allemande s'évertue à les confondre, afin de les supprimer. M. Schmoller, éditeur d'un annuaire de législation, d'administration et d'économie politique, professeur d'économie politique à Berlin, ne veut point que la politique économique (*Volkswirtschafts-Politik*) et la science des finances donnent des instructions pratiques; il voit dans les travaux de ses confrères, MM. Roscher, Stein et Wagner, des efforts heureux pour élever ces deux disciplines au rang des sciences *théoriques*, et il estime que « *l'économie politique pratique peut déposer absolument la forme de l'art* (das Gewand der Kunstlehre vollstaendig abstreifen) en exposant en détail le développement de l'économique *allemande*, éventuellement aussi l'économique franco-anglaise des derniers siècles, en marquant le rapport des causes et des effets dans la politique agraire, industrielle et commerciale. *Elle se bornerait au rôle descriptif*, ce qui la rendrait au moins aussi utile aux futurs agents de l'État que si elle voulait se réduire à la théorie d'un art. »

Ainsi la *pratique* devient *science* en renonçant au rôle d'un art pour se borner à l'*histoire*! Il est impossible d'imaginer une confusion plus savante. L'économique *pratique s'élève* au rang de science *théorique* en s'en tenant à la *description*, assurément lorsqu'on aura compris ce langage on ne fera plus un reproche à personne d'avoir brouillé les méthodes de l'économie théorique et de la pratique! Mais ce bouleversement n'est pas sans dessein : on absorbe la science dans l'érudition historique, on supprime l'art, qui déduisait de la science des règles qu'il cherchait à faire adopter : pourquoi tout cela, sinon pour laisser place libre à l'arbitraire? M. Haeckel, de Iéna, mesure la capacité mentale des peuples au degré d'empressement avec lequel ils épousent la doctrine de l'évolution universelle; M. Cohn, de Goettingue, un des adeptes de l'école historico-morale, jauge le cerveau de ses confrères en tous pays d'après le plus ou moins d'enthousiasme que leur inspire le système d'assurances et de ligatures économiques de Son Excellence le prince de Bismarck, système difficile à défendre, en effet, d'après les principes qui avaient cours dans la science jusqu'à l'aube du nouveau jour.

Dans l'introduction du volumineux manuel publié sous sa direction, M. le professeur Schoenberg caractérise l'évolution de la pensée économique allemande en disant « qu'elle a rompu avec l'absolutisme et le *cosmopolitisme* de la théorie abstraite, atomistique, matérialiste et individualiste qui régnait précédemment, pour devenir une science *exacte*, réaliste, historique et morale ». Il nous est absolument impos-

sible de concevoir quel sens l'éminent auteur attache ici à l'expression science exacte, et pour entendre comment il peut reprocher son matérialisme à l'économique d'Adam Smith, nous avons besoin de nous rappeler que la transformation de cette science ne porte pas uniquement sur sa méthode, mais s'étend jusqu'aux problèmes dont elle poursuit la solution. La fin de l'économique ne serait plus la richesse, mais la prospérité nationale en général et par-dessus tout sa prospérité morale, programme excellent, admirable, mais dont la réalisation exige le concours d'activités obéissant chacune à sa loi propre et qu'on ne saurait étudier simultanément sans tout jeter dans la confusion. Cette conception de l'économique est, d'ailleurs, contraire à l'usage de toutes les langues, y compris celle de l'auteur, ainsi qu'il l'avoue implicitement lorsqu'il définit l'activité économique « une activité matériellement profitable », si bien qu'il assigne pour fonction à la *science économique* de veiller à ce que l'*activité économique* n'en fasse pas trop. Je note aussi que l'école se fait un mérite d'en avoir fini avec le cosmopolitisme dans la science, laissant à chacun le soin d'estimer suivant son instinct et de mesurer avec son compas la portée véritable d'un tel progrès.

Quant à la tendance de l'économique historico-morale, elle ne se borne pas à repousser la thèse *a priori* que dans un milieu où toutes les richesses sont appropriées et, quelle que puisse en être la collocation, le maximum de bien-être résultera du libre jeu des activités privées; elle ne se borne pas à dire qu'il y a des distinctions à faire et que la juste mesure de liberté économique varie suivant les circonstances; elle pose en principe que la contrainte est la règle et la liberté, l'exception. « En tout cas, dit M. Schoenberg, la liberté ne doit être accordée que dans la mesure *où il est prouvé* qu'elle sert l'intérêt collectif. L'individu ne trouve pas dans son intérêt un droit naturel, personnel et primitif à la liberté d'acquérir, mais à titre de membre de la société morale et en raison du but moral collectif, *on peut* lui accorder et on lui accorde un droit dont ce but est la mesure. Un titre à la liberté d'acquérir[1] n'existe en sa faveur qu'autant que cette liberté garantit la prospérité du ménage national, savoir la réalisation de son but moral. Lorsqu'il s'agit de savoir si la liberté doit être accordée ou refusée, *c'est donc un faux principe de partir du droit naturel de l'homme à la liberté; il ne faut pas considérer la pleine liberté individuelle comme la condition juridique naturelle, idéale, et demander à chaque restriction la preuve qu'elle est nécessaire*, principe qui est celui du libéralisme depuis le siècle dernier;

1. Et par conséquence d'exister.

le vrai point de départ est bien plutôt le bien collectif, la communauté morale, dont l'individu forme un membre, avec les buts moraux de cette communauté; et comme la condition rationnelle ne peut être qu'un état de contrainte [1], *il faut avant tout élargissement des restrictions antérieures fournir la preuve que cette extension de la liberté individuelle répond mieux que la restriction précédente à l'intérêt commun et privé.* »

On ferait tort, nous l'espérons, à la nouvelle école, et peut-être même au Dr Schoenberg, en les jugeant sur ce passage isolé, mais nous devions le citer, parce qu'il caractérise et résume bien la philosophie dont ils s'inspirent : l'État antérieur et supérieur à l'individu et dont l'individu tire tout son droit à l'existence, l'État, qui ne représente jamais sans doute la domination d'une classe par une autre, au profit de celle-ci, l'État, dont les mesures ne se ramènent point aux délibérations d'êtres intéressés, passionnés et faillibles comme leurs administrés. Ailleurs l'État est appelé « l'institution morale la plus grandiose pour l'éducation du genre humain », désignation qui implique absolument la croyance illogique à la possibilité de réaliser un idéal moral par les procédés de contrainte, l'ignorance ou la répudiation de la moralité spontanée et de l'union par le concours spontané des volontés. Enfin, contradiction suprême, on invoque l'*impératif catégorique* au moment où l'on achève de substituer la consigne à la conscience.

Si nous nous sommes arrêté sur l'école historico-morale plus longtemps peut-être qu'il ne convenait à la juste proportion de notre travail, c'est que la confusion des problèmes, des méthodes et des disciplines dont cette école a le courage de se glorifier comme d'un progrès, nous a paru renfermer un danger pour les économistes français qui refusent leur ministère à la ploutocratie et ne veulent point servir l'oppression sous l'enseigne de la liberté. Les sentiments d'équité et d'humanité dont s'inspirent les socialistes de la chaire exercent sur eux une attraction bien naturelle; mais pour s'employer aux buts suggérés par de tels sentiments, il n'est pas besoin de brouiller ensemble l'économique, l'histoire, la morale et le droit; il suffit d'obéir aux enseignements de chaque science dans les choses de son ressort, et, pour la solution pratique à donner aux questions concrètes, de déterminer, avec la hiérarchie de ces disciplines, l'ordre et la mesure dans lesquels les conclusions respectives de chacune peuvent être accordées et leurs prétentions satisfaites. On voit que

1. Ou d'obéissance; le texte porte *Gebundenheit,* l'état d'un être lié.

les points qui divisent les écoles d'économistes sont essentiellement des questions de philosophie.

V

S'il plaît à l'école allemande d'abandonner la discussion des principes, de renoncer à l'abstraction comme instrument de recherche et d'envisager constamment l'ensemble des questions sociales dans leur totalité, en utilisant pour cette étude, sans souci de les perfectionner, les catégories élaborées par les fondateurs d'une science qu'elle dédaigne, nous y donnons volontiers les mains ; mais elle ne peut pas empêcher que le problème de la richesse ne subsiste comme tel, et que l'examen de ce problème ne constitue naturellement une recherche dont la place reste marquée dans le système de la science en général ; on peut bien changer le programme d'une chaire académique, mais changer l'objet d'une science n'est pas un propos sérieux.

La vieille école avait bien compris que la théorie de la richesse ne saurait trouver sa conclusion pratique ailleurs que dans l'art de s'enrichir, dont le besoin l'a suscitée. Ce n'est pas sur ce point qu'elle a besoin de se corriger, ses défauts sont ailleurs. Le nom d'*économie politique* adopté par elle semble lui donner pour but pratique l'enrichissement collectif de la nation ; puis, sous l'influence d'un nom trop particulier, l'idée s'altère et le problème de la distribution des richesses reçoit chez elle la forme suivante : quelle répartition des biens entre les individus déterminera le plus grand accroissement d'une masse composée idéalement par la réunion de ces biens ? Un tel accroissement de la richesse collective étant le but pratique de la science telle que les économistes la conçoivent, dans ce sens qu'il résulterait d'un ensemble d'efforts dirigés suivant les règles de cette science, la confusion de l'abstrait et du concret leur fait penser que l'économique ainsi comprise a mission d'inspirer la loi, et que le mode de distribution des biens propre à en grossir le plus promptement la masse totale doit être effectivement adopté ; tandis que s'ils avaient conçu le problème économique dans sa généralité, ils n'auraient eu garde d'oublier que les richesses ne sont que des moyens, et que la répartition préférable, au point de vue simplement économique, toutes réserves faites en faveur de la morale et du droit, sera celle qui procurerait la plus grande somme de jouissances au plus grand nombre d'individus.

Ainsi l'objet de l'économique ne saurait être restreint à la richesse

des nations qu'en la privant des moyens d'aborder d'une manière vraiment utile et raisonnable les problèmes de la distribution. Cet objet n'est pas non plus la richesse en général : on ne peut pas rester conséquent à cette idée sans faire embrasser par l'économique la totalité des arts industriels, ce qui n'est l'avis de personne, aussi bien que la jurisprudence et la morale, qu'on n'y saurait englober sans les plus graves inconvénients. L'objet de l'économique n'est pas un ensemble de choses, mais une direction de l'activité humaine ; l'économique est la science de la gestion des biens, la théorie du trafic et des affaires, laquelle repose tout entière sur l'appréciation des valeurs et sur la conception de la valeur.

La valeur d'une marchandise est égale à ses frais de production, disait Ricardo, dont économistes et socialistes ont longtemps à l'envi répété l'oracle. Et, en effet, si l'on ne pensait pas obtenir d'un produit au moins ce qu'il coûte à faire, on ne prendrait pas la peine de le fabriquer. Cependant, si la valeur d'une marchandise est ce qu'on en donne, l'expérience nous montre la règle posée sujette à trop d'exceptions pour ne pas la rendre suspecte. Cherchant à sortir d'un tel embarras, on a fini par se demander ce qui détermine le prix de revient lui-même. Au premier rang de ces causes du prix de revient, on a trouvé le salaire des ouvriers, qui s'élève ou s'abaisse suivant que la demande de travail est plus ou moins considérable, on a constaté que les entrepreneurs règlent leur demande de travail (et par conséquent de matières premières) sur le prix courant des produits ou sur le prix qu'ils se flattent d'en obtenir, de sorte qu'au rebours de l'ordre chronologique auquel l'on s'était arrêté d'abord, c'est le prix des articles de consommation sur le marché qui détermine les sommes affectées à leur production, le taux des salaires et le prix des produits instrumentaux, qu'on nomme aussi dans un sens étroit les capitaux [1]. Quand l'article renchérit, la production s'en active, les ouvriers sont recherchés et leur salaire peut s'élever, soit par leur entente, soit par la concurrence des entrepreneurs. Quand le prix de l'article baisse, force est d'abaisser aussi le prix des façons. M. Gide soumet à une critique pénétrante la théorie qui mesure la valeur des objets au travail de leur production et rend sensible l'inanité de la définition de Bastiat, qui voit dans la valeur le rapport de

1. Les outils et les matières premières, appelés par les économistes autrichiens *biens d'ordre supérieur*, biens de second ordre lorsqu'ils servent directement à produire des objets consommables, de troisième lorsqu'ils produisent des biens du second, etc. ; le bien *supérieur* étant toujours, naturellement, d'un prix *inférieur*, ce qui ne laisse pas de nuire un peu à l'élégance d'une terminologie d'ailleurs fort nette.

deux services échangés. Sa propre théorie se résume aux termes suivants :

« Les choses ont plus ou moins de valeur suivant que nous les « désirons plus ou moins vivement.

« Nous les désirons plus ou moins vivement suivant qu'elles sont « en quantité plus ou moins insuffisante pour nos besoins.

« Elles sont en quantité plus ou moins insuffisante suivant qu'il est « en notre pouvoir de les multiplier plus ou moins aisément. »

VI

Par la théorie de la valeur, l'économique s'enracine dans le sol de la psychologie. La notion de la valeur sert de fondement à l'édifice dont le postulat d'égalité entre les derniers besoins satisfaits forme la clef de voûte, et le mépris dans lequel certains économistes allemands tiennent les recherches et les notions de cette nature permet de mesurer avec quelle fidélité le recul de la pensée scientifique répond au recul de la civilisation.

Mais l'illusion qui fait chercher la valeur des choses dans le coût de leur production n'est pas une simple erreur de théorie ; elle fournit des prémisses aux deux écoles extrêmes pour établir logiquement des conclusions également fausses dans deux sens diamétralement opposés.

Aux collectivistes, pour lesquels *le Capital* de Marx est une Bible qu'ils adorent et ne songent point à discuter, cette fausse idée de la valeur permet d'affirmer que la production des biens avec le concours des capitaux privés n'est pas susceptible d'amendement, étant équitable à sa manière, puisque la valeur du travail fait par l'ouvrier est égale aux frais de production de la force qu'il a dépensée, c'est-à-dire à son entretien, de sorte que la prétendue *loi d'airain*, qui ravalerait incessamment les salaires au niveau strict des frais de subsistance, ne serait pas seulement l'expression d'une nécessité, mais l'ordre naturel des choses et par conséquence une juste loi.

Dès lors, suivant la logique du collectivisme, c'est la liberté qui est le mal radical, c'est la liberté qui est l'ennemi. En effet, la production capitalistique, sujet de leur grief, n'est autre chose que l'affectation des résidus d'un travail précédent à la production ultérieure, et le collectivisme aboutit à cette contradiction pétrifiante que, dans le but hautement proclamé d'assurer à l'ouvrier le prix intégral de son labeur, il lui interdit d'employer ce qu'il reçoit de la façon qui lui permettrait d'en retirer le plus grand avantage. En

fait, la loi d'airain ne se vérifie point d'une manière uniforme. Naturellement le taux des salaires est mesuré non sur les besoins de l'ouvrier, mais sur les profits en perspective : il tombe au-dessous de ce que le patron pourrait accorder, lorsque les ouvriers s'offrent isolément au rabais, ce qui arrive assez fréquemment, parce que, depuis les machines, il y a plus d'estomacs à remplir que de besogne à faire; mais les travailleurs peuvent rétablir l'équilibre par leur entente et ils s'y exercent diligemment, comme la multiplication des grèves le fait assez voir. Ce n'est donc ni la nécessité des choses, ni l'injustice des lois; c'est leur trop grand nombre (qui dépend d'eux), c'est l'insuffisance de leur organisation et de leur culture qui les laisse encore momentanément sous la dépendance du capital. Le socialisme, qui ne permet pas au particulier de capitaliser pour ne pas lui laisser la faculté d'employer d'autres hommes à son profit, et qui fait ainsi gaiement litière de la liberté personnelle, ne nous apprend pas comment il assurera la conservation, le renouvellement et l'accroissement des capitaux nécessaires à la continuité du travail social sous un régime où l'intérêt prochain de chacun serait de s'attribuer la plus grosse part possible de la richesse produite, et où les organisateurs du travail comme les distributeurs des prix seraient naturellement choisis par la foule. L'examen de ces difficultés pratiques nous écarterait de notre sujet; ce qu'il importait d'établir, c'est que tout le dogme du socialisme est échafaudé sur une fausse définition de la valeur.

VII

La même définition est à la base de l'optimisme économique, d'après lequel il n'y a rien à faire dans l'état présent de la société qu'à laisser les particuliers s'arranger entre eux le mieux qu'ils peuvent, en garantissant à chacun d'eux la libre disposition des richesses qui se trouvent actuellement entre ses mains et la faculté d'imposer l'exécution des engagements pris envers lui, sans intervenir d'ailleurs en quoi que ce soit dans la production et dans la répartition des richesses. Le théorème des frais de production est indispensable à l'optimisme pour mettre ses propositions d'accord entre elles et pour répondre aux attaques du socialisme contre la justice de l'ordre actuel. Avec Adam Smith son premier maître, qu'il a laissé bien en arrière, l'optimisme économique voit la source de la richesse dans le travail, ce qui, d'une façon générale, est fort bien pensé. Cependant la terre n'est pas un produit du travail; dès lors,

bien que nécessaire à la production de toute richesse, la terre ne saurait constituer une richesse elle-même. Cette conséquence est dure, mais inéluctable. La valeur d'une chose est égale au coût de sa production, il n'en a rien coûté pour produire la terre, donc la terre n'a point de valeur : ce que je paye pour un champ n'est que le prix du travail exigé pour le mettre en œuvre et des améliorations qu'il a reçues, de sorte que la propriété foncière se trouve ramenée au droit de l'homme sur le produit de son travail, c'est-à-dire à sa liberté. C'est à Frédéric Bastiat qu'appartient l'honneur équivoque d'avoir dégagé cette magnifique thèse *a priori*, qui, du même coup, fait régner l'unité dans la pensée économique et fournit une réponse victorieuse aux objections élevées au nom du droit contre la propriété foncière exclusive, mais qui ne laisse pas de surprendre un peu celui qui voit partout des terres incultes dans le marché et qui réfléchit aux sommes que les nations civilisées dépensent à l'envi pour en acquérir de nouvelles. Le théorème de l'auteur des *Harmonies* est tellement contraire à l'évidence des faits, les sophismes par lesquels on a essayé quelque temps de le soutenir sont tellement percés qu'on renonce à le proposer directement, sans toutefois en abandonner les conséquences.

L'école qui s'achève et se résume en cette fiction ingénieuse tient pour démontré que la concurrence des intérêts privés aboutira nécessairement à la production maximale. La question pratique, savoir : dans quels cas l'indépendance individuelle favorise l'enrichissement de la société et dans quels cas certaines limitations seraient préférables, se trouve ainsi supprimée. A ne considérer que le chiffre de la richesse collective, il n'y a là qu'une affirmation discutable. Cette affirmation perd toute apparence de vérité lorsqu'on la transporte dans le domaine de la philosophie sociale, en avançant que le moyen d'assurer la moins mauvaise condition possible au plus grand nombre consiste à laisser ceux qui n'ont rien s'arranger le mieux qu'ils le pourront avec ceux qui ont tout.

Au point de vue juridique, dont il n'est pas loisible de faire abstraction lorsqu'on prétend inspirer le législateur, ambition que l'école qui occupe encore en France les positions les plus élevées partage avec son antipode, l'école historique allemande, la doctrine du pur laisser-faire et de la concurrence illimitée serait admissible pour les affaires où la liberté de l'un n'exclut pas la même liberté chez l'autre, dans un pays où la distribution de la richesse au moment choisi comme point de départ résulterait exclusivement de cette lutte pacifique des activités privées. Le simple laisser-faire serait injuste, en revanche, dans les matières où l'activité industrielle ne

saurait atteindre ses fins que par la constitution d'un monopole. La construction et l'exploitation des chemins de fer, par exemple, ne sauraient être livrées sans contrôle à l'industrie privée, attendu qu'on sait qu'une ligne une fois établie, il n'est généralement possible ni de ne pas l'employer ni de lui susciter une concurrence. Et quant aux rapports des personnes, le simple laisser-faire serait injuste envers les gens sans avoir, partout où les propriétaires effectifs de la richesse mobilière ou immobilière seraient redevables des privilèges qu'elle confère à des actes antérieurs de l'État, ce qui est le cas, partiellement du moins, dans toutes les sociétés que nous connaissons. Lorsque l'État a créé des riches par des concessions de domaines ou de privilèges, par les libéralités d'un trésor prélevé sur le travail des contribuables, par l'insuffisance de son contrôle ou de tout autre manière, il est responsable vis-à-vis de ceux qui n'ont pas eu de part à ses libéralités. Peu importe que l'inégalité des facultés et des chances dût produire infailliblement l'opposition du riche et du pauvre sous le régime de la liberté pacifique, s'il est établi qu'en fait l'opposition existante tient aux actes des pouvoirs présents et passés. N'invoquez donc plus la liberté comme s'il suffisait d'en prononcer le nom pour répondre à tout. La liberté n'est pas un pavillon fait pour couvrir toutes les marchandises, un paravent pour masquer toutes les pratiques, la liberté est un drapeau dont les plis flottants nous attirent, un but excellent, un but lointain, qu'il faut conquérir. Quelles que soient les institutions politiques et les lois civiles, la liberté n'existe pas chez des peuples où les classes les plus nombreuses dépendent des convenances d'une autre classe pour un entretien qu'elles obtiennent en travaillant au compte de la dernière, avec des outils fournis par elle et dans l'obéissance à ses prescriptions. Il est difficile de comprendre où les économistes de l'orthodoxie trouvent l'art de rester fermés à cette évidence. Dans de tels pays, les franchises politiques du prolétariat n'ont de prix à ses yeux qu'à titre de moyens pour améliorer sa condition matérielle. Entre ses mains, le suffrage est une arme dont l'école semble ne pas tenir un compte suffisant lorsqu'elle affirme, par exemple, que « pour réfuter le socialisme, il ne faut pas tenir son langage ». Au moins pour le réfuter avec quelque succès, faudrait-il tâcher d'en être compris et tout d'abord d'en être écouté. Si l'ordre actuel est irréprochable, c'est à ses détracteurs, à ses ennemis qu'il faudrait le montrer ; les satisfaits n'ont pas besoin d'arguments pour être encore plus satisfaits et l'exemple de ceux qui renoncent à leurs biens par scrupule n'est pas encore si contagieux qu'il soit urgent de les rassurer. La haine des classes est le gouffre ouvert devant nous : au lieu de se demander comment on

pourrait le combler, certains économistes semblent trouver du plaisir à le creuser encore davantage. Ils tiennent leur doctrine pour une science faite, qu'on doit exposer, qu'on doit appliquer, mais sur les principes de laquelle il n'y a pas lieu de revenir. Et pourtant, si l'on en croit l'un de leurs maîtres, ces principes ne seraient bien arrêtés que depuis tantôt vingt-cinq ans, disons vingt-neuf, depuis le jour apparemment où Bastiat a couronné l'édifice en établissant que la terre n'a pas de valeur par elle-même [1].

L'économique aurait ainsi des textes sacrés, à tout le moins des dogmes immuables, dont nul ne serait admis à se départir; elle aurait pour mission non la recherche scientifique, mais l'apologie de la propriété privée, tant des terres que des meubles, de l'hérédité et du salariat. Cette idée de l'économique, rappelée non sans quelque hauteur à ceux qui s'en écartent, ne s'accorde peut-être pas très bien avec l'idée moderne de la science en général. Elle explique l'immobilité, nous ne disons pas la stérilité, de l'école orthodoxe française à l'heure où tout autour de nous, en Autriche, en Allemagne, en Italie, en Amérique, et plus encore sur le sol classique de la Grande-Bretagne, les axiomes du passé sont remis au creuset, où les principes et les méthodes sont l'objet de la discussion la plus soutenue et la plus approfondie, tandis que, dans l'ordre pratique, le sentiment d'une nécessité de jour en jour plus accablante pousse tous les gouvernements à des mesures d'un mérite inégal et parfois très discutable pour adoucir le sort de la classe ouvrière et lui procurer la sécurité.

VIII

Entre les docteurs du nouvel empire qui cherchent dans l'histoire la solution des problèmes économiques et les maîtres anglais, autrichiens, italiens qui en demandent les secrets à la psychologie, une école peu nombreuse encore, mais respectée, sinon redoutée, et disséminée un peu partout, s'applique à les formuler dans la langue sévère des mathématiques [2]. A vrai dire, il semble bien que l'économique ait pour objet des quantités, que les grandeurs se mesurent, et que les rapports de grandeurs variables relèvent des mathématiques supérieures. Mais de Robinson dans son île

1. Voy. *Journal des Économistes*, t. XXXI, p. 299.

2. Après Cournot, Stanley Jevons et Gossen, dont on vient de réimprimer le petit livre profondément oublié pendant quarante ans, nous citerons, au nombre des algébristes de l'Economique, de Thuenen, Mangolit et Launhardt, en Allemagne, et, en Angleterre, Edgeworth (*Mathematical Psychics*, 1881) et Wicksteed (*The alphabet of economic science*, 1888).

au calcul différentiel, quelle ascension!... ou quelle chute! On se confesse d'avoir soupçonné que les économistes qui lisent l'algèbre comme leur journal trouveraient du bon au nouveau système, et que ceux qui n'entendent rien auraient mille raisons excellentes pour le repousser. C'était un jugement téméraire; on connaît des apprentis économistes qui donneraient gros pour déchiffrer les équations où M. Walras établit les lois de l'échange, puis déduit des lois de l'échange les lois de la production, enfin de celles-ci les lois de la capitalisation et le taux du revenu, représentant ainsi l'ensemble de la richesse en marquant le rapport des éléments qui la constituent. D'autre part, on tient de bonne source que tel économiste qui pourrait parler la langue de l'algèbre préfère s'en tenir à celle du journal.

IX

C'est entre toutes ces écoles, toutes ces tendances que les professeurs d'Économique institués depuis quelques années dans les facultés de droit sont appelés à trouver leur voie. Chacun d'eux, sans doute, choisira la sienne, quelques-uns peut-être tenteront d'en frayer une nouvelle. Ce qui paraît certain, c'est qu'ils ne bornent pas leur rôle à réfuter le socialisme et à glorifier l'état présent avec les arguments en usage depuis 1848. Une telle scolastique enchaînée à des dogmes arrêtés d'avance ne leur paraît pas compatible avec la dignité de l'enseignement supérieur. Étudier sans parti pris les systèmes individualistes et socialistes, rechercher l'influence des diverses formes de propriété particulière et collective sur la conservation et sur l'accroissement de la richesse, serait la tâche de l'économiste en sa propre qualité sur ce grand sujet, pour qui il faudrait résoudre les questions pratiques, étudier également sous le point de vue du droit naturel, en scrutant les bases juridiques de l'appropriation tant des objets consommables que des capitaux et des fonds de terre; investigation qui n'aboutirait peut-être pas à des résultats identiques pour les différentes classes de biens. Cette dernière étude serait impossible, on le comprend, sans une notion préalable de la justice reposant sur un principe évident et déterminé. Pour des raisons qu'il serait superflu de déduire ici, nous proposons la liberté, de sorte que la question de droit prendrait cette forme : tel mode d'appropriation, tel genre de propriété sont-ils des conséquences de la liberté de l'individu, des corollaires de son devoir sur lui-même? Sont-ils favorables au développement de cette

liberté? Sont-ils compatibles avec la même liberté chez les autres hommes? C'est ainsi que le problème nous semble se poser devant une raison impartiale, et notre conviction s'affermit toujours plus, à mesure que nous observons les efforts tentés pour le déplacer et pour l'obscurcir.

L'économique, la morale et le droit auraient chacun leur mot à dire dans la solution pratique des questions concernant les biens; l'art serait de les concilier. A cet effet, il faudrait classer leurs titres, établir leur hiérarchie, et tout d'abord distinguer nettement l'objet de chacune d'elles, tandis qu'on aurait grand'peine à les harmoniser si l'on commençait par les confondre. Nous avons déjà reproché son indifférence pour la distinction et la définition des branches de l'éthique à l'un des maîtres les plus en vue du nouvel enseignement; il serait inutile d'insister sur une indifférence plus apparente que réelle; mais nous dirons ici quelques mots de l'ouvrage qui nous a suggéré les réflexions précédentes.

Quoiqu'ils se recommandent fort bien eux-mêmes, les *Principes d'économie politique* ne perdent rien à être signés par l'éloquent apôtre et le vaillant ministre de la coopération, directeur de la *Revue d'économie politique*, autour de laquelle il a su grouper les professeurs des Facultés de droit et nombre d'économistes étrangers. Cet l'ouvrage forme un volume très compact de 640 pages, où naturellement les principes ne vont pas sans leurs applications; c'est un véritable traité d'économique, sinon complet, du moins très suffisant pour les profanes, qui le liront avec grand plaisir. Si nous ne craignions pas de lui nuire par l'austérité qui court en ajoutant qu'il est bien écrit, nous dirions qu'il est fort bien écrit, d'une encre limpide, et sans trace d'amplification. Après avoir critiqué les divisions consacrées et suggéré des plans nouveaux, l'auteur se range au plan traditionnel, en l'élargissant toutefois par l'adjonction d'un premier livre sur la valeur. Inutile de discuter des projets d'innovations sur lesquelles l'auteur n'insiste pas.

M. Gide se rattache aux principes de la propriété privée et de la libre concurrence, mais il traite ces matières avec une parfaite liberté d'esprit. Écartant sans effort le sophisme qui n'attribue d'autre valeur à la terre que celle du travail qu'elle incorpore, il en déduit la rente de trois caractères qu'aucune autre richesse ne présente au même degré : « I, celui de répondre aux besoins essentiels et permanents de l'espèce humaine; II, d'être en quantité limitée, et III, de durer éternellement ».

Il trouve la justification de la propriété foncière, qui, selon lui, devrait en principe être collective, dans la nécessité de retirer du sol

le maximum de subsistance; et, sans admettre l'impossibilité d'arriver à ce résultat d'une autre manière, il avoue qu'un rachat équitable se heurterait à des difficultés financières insurmontables. Tout ce chapitre [1] nous paraît excellent, mais il laisse intacte la question de savoir si ceux auxquels l'appropriation enlève l'instrument de travail fourni par la nature, et qui ne peuvent subsister nulle part sans en acheter de quelqu'un la permission, ne se trouvent pas de ce chef créanciers de la société.

La présence indispensable pour le progrès économique et pour la civilisation d'une classe d'hommes dispensée de gagner son entretien, l'utilité de l'inégalité des fortunes, la fonction spéciale du capitaliste, la nécessité que cette fonction soit honorée et convenablement rémunérée sont mises en lumière avec une équitable simplicité dans cet ouvrage, dont l'auteur nous semble avoir développé ailleurs les mêmes pensées avec plus d'énergie et de relief.

Le chapitre sur la nature et la fonction de la monnaie, sujet plus important qu'attrayant pour un lecteur étranger aux affaires, nous a paru d'une singulière lucidité, notamment en ce qui concerne la question si passionnément agitée du simple ou du double étalon. On se demande pourtant si l'auteur ne se laisse pas mener quelquefois un peu loin par la logique : le jour où « l'or et l'argent seront rayés du nombre des richesses » [2] n'est peut-être pas beaucoup plus rapproché que ne le paraît à l'auteur lui-même le jour où la chimie synthétique aura trouvé le moyen de « constituer des produits alimentaires sans le concours des forces mystérieuses de la vie » [3].

L'association coopérative de consommation et de production, la participation des ouvriers aux bénéfices des entreprises sont l'objet d'une étude sympathique et sérieuse, mais très sobre, et mieux proportionnée au rôle effacé de ces combinaisons dans le présent qu'à leur place dans les préoccupations et dans la vie d'un de leurs fauteurs les plus habiles, les plus dévoués et les plus heureux.

Nous sommes en communion d'esprit trop complète avec l'éminent professeur de Montpellier dans presque toutes ses conclusions pratiques pour insister sur ces points, qui ne pouvaient guère être mis en saillie dans un livre de pure science. On trouverait moyen, si c'était le lieu, de relever quelques distractions, de contester à quelques arguments leur valeur probante ou de signaler encore une ou deux saillies d'une imagination téméraire, comme cette idée que le

1. P. 478-504.
2. P. 255.
3. P. 354, note.

rendement effectif de la terre pourrait ne répondre qu'à la millième partie de sa puissance productive [1]. On pourrait taquiner sur telle façon de parler un peu risquée : préoccupé du bien pratique et de la vérité des choses, M. Gide, dont la diction, çà et là négligée, est toujours lumineuse, dédaigne une surveillance minutieuse sur chaque façon de parler. Lorsqu'il dit : « le mètre *me permettra*, s'il est connu dans quelques millions d'années, de comparer l'homme d'alors à l'homme de nos jours » [2], nous ne pensons pas qu'il ait voulu faire une confidence au lecteur. Mais parfois cette insouciance du menu détail s'étend jusqu'au choix des arguments. Lorsque, pour combattre l'idée d'une richesse immatérielle, il constate que personne ne fait figurer dans l'inventaire de sa fortune les services de son médecin [3], la santé qui lui permet d'escompter un si long avenir semble lui faire oublier que chacun classe fort bien les honoraires non payés de son médecin dans le chapitre de son passif, auquel correspond un actif chez ce dernier. Chaque visite à dix francs sur le carnet du docteur n'est-elle pas un coupon qu'il détachera de la souche au jour convenable? Et ce coupon n'est-il pas l'intérêt du capital investi dans ses études, s'ajoutant au salaire de son labeur et au profit de la direction intelligente imprimée à sa carrière? Toute occupation lucrative qualifiée, supposant apprentissage, ne figure-t-elle pas l'association féconde du travail et du capital incorporés dans un exemplaire de notre espèce, aussi bien que la moisson résulte d'une association pareille incorporée en un coin de terre? Comment rester conséquent dans la pratique à l'exclusion des richesses immatérielles? [4] Indépendamment de l'exemple cité, comment

1. P. 357.
2. P. 95.
3. P. 44.
4. M. Turgeon, professeur à Rennes, a consacré un article de la *Revue d'économie politique* à combattre les richesses immatérielles sans faire avancer beaucoup la question. Ce ne sont pas les travaux intellectuels qui constituent une richesse, ce sont les capacités qui rendent possibles des travaux lucratifs; lorsque ces capacités sont acquises par le travail, elles constituent un capital. La dignité humaine n'est point en cause, et lorsqu'on proteste que l'homme ne saurait être approprié, on oublie que cette impossibilité (plus ou moins fictive) est un effet d'une loi positive sanctionnant les préceptes de la morale et non point, certes, de la nature économique des choses, bien au contraire. Un père ne consulte ni le droit ni peut-être la morale lorsqu'il se pose la question de savoir s'il consacrera quelques milliers de francs à l'achat d'une terre de rapport pour son fils, dont il ferait un agriculteur, ou s'il affectera la même somme à le faire instruire dans une profession libérale. C'est bien une question économique, puisqu'il s'agit de l'emploi d'un capital dont on suppute l'intérêt probable dans l'une ou l'autre alternative. Les plus belles déclamations sur la dignité de la science n'empêcheront pas que la présence d'une université dans leurs murs ne soit pour les *philistins* de Heidelberg et de Goettingue une source de revenus. On ne veut pas dire autre chose lorsqu'on parle de richesses immatérielles, et il est impossible à la science

refuser le caractère de richesse ou de bien économique aux services des capitaux comme ceux d'une machine ou d'une maison, services qui s'achètent et se vendent, bien qu'ils ne soient pas matériels?

Ennemi de tout pédantisme, M. Gide fait assez bon marché des définitions, et toutefois propose les siennes : il désigne sous le nom de *travaux productifs* ceux qui ont pour résultat direct ou indirect d'accroître le stock des richesses existantes [1], ce qui fait entrer dans cette catégorie la composition des idylles [2], mais ce qui exclut les services de l'avocat et du médecin [3]. Écartant le point de vue individuel, il ne considère comme capitaux que les objets servant à accroître la quantité des richesses qui existent *dans un pays*. Ces déterminations seront approuvées par ceux qui voient dans la richesse *des nations* abstraitement considérée l'objet exclusif de l'économie politique, ce qui est conforme au sens grammatical du terme accepté par le savant professeur pour désigner la science dont il s'occupe; mais nous ne les accordons pas aussi bien avec la définition de cette science qu'il donne lui-même, non plus qu'avec la manière large dont il aborde les problèmes de la distribution, où l'économique ne fait qu'un tout dans sa pensée avec la morale et le droit rationnel. Lorsqu'on s'occupe de la richesse dans sa généralité, il faut bien un mot qui désigne les objets employés par l'individu pour acquérir, et considérer comme capitaux, puisqu'un autre vocable n'existe pas, toutes les marchandises possibles et jusqu'aux bijoux de sa femme s'ils servent de gage pour emprunter de quoi travailler... ou spéculer. Il est certain qu'on ferait un double emploi ridicule en comptant au nombre des richesses nationales d'abord les chemins de fer, puis les actions et les obligations des chemins de fer; mais il n'est pas moins certain que je ne représenterai pas fidèlement l'état économique d'un pays, si je fais abstraction des rapports d'intérêt qui enchaînent les fortunes privées l'une à l'autre et qui les rattachent au domaine public. C'est ainsi que nous trouverions une âme de vérité jusque dans les paradoxes de M. Mac Leod.

Les dissentiments de pure forme auxquels vient d'aboutir le compte rendu épisodique d'un livre précieux pour l'économiste et doublement précieux pour qui ne l'est pas, cette divergence sur la notion de richesse immatérielle tient à la manière de concevoir l'écono-

économique de ne pas s'en occuper. M. Turgeon en convient lui-même et confesse avec une aimable franchise qu'il s'est échauffé, au long de cinquante pages, sur une pure question de mots.

1. P. 123.
2. P. 124.
3. P. 127, note.

mique et de la définir. La nôtre nous semble plus conséquente. En fondant la science sur la valeur, qui dépend de la rareté, et au fond du désir, M. Gide admet implicitement que l'objet de l'économique en général n'est pas matériel. Cet objet n'est pas plus la richesse *des nations* que celles des particuliers ou du genre humain pris dans son ensemble ; ce n'est pas même, à proprement parler, la richesse en général, l'ensemble des objets dont se compose la richesse, son objet véritable est l'activité de l'homme relative à la richesse, ou plus précisément l'activité de l'homme social tendant à la satisfaction de ses besoins. Savoir comment cette activité s'est exercée et s'exerce actuellement, c'est l'érudition; l'isoler et l'affranchir pour en suivre la logique, c'est la théorie, qui seule peut devenir exacte (à prendre ce mot dans le dictionnaire de la science); tracer les lignes qui, d'un lieu donné, la conduiront à la satisfaction maximale est l'œuvre de l'art. L'économique ne s'étend pas plus loin, mais les besoins, ou plutôt les désirs, puisque de notre point de vue exclusif les deux mots se recouvrent, ne sont pas tous légitimes, ils ne concourent pas tous au but suprême de la vie, et ceux qui y concourent ne le font pas tous également. Ordonner les désirs, distinguer les désirs permis des illégitimes est une tâche de la morale. Puis l'entière satisfaction des besoins de l'un n'est pas compatible avec la satisfaction des besoins de l'autre. Quoi qu'en dise un optimisme de parti pris, il ne règne pas dans le monde économique une si parfaite harmonie qu'en allant jusqu'au bout de notre intérêt économiquement bien entendu, nous ne puissions heurter celui d'un autre ou de tous les autres. C'est pourquoi les hommes ont senti partout la nécessité d'instituer un arbitre investi d'une force matérielle suffisante pour contraindre au besoin les intérêts à se respecter mutuellement. Cette limite se nomme la Loi, le pouvoir qui l'impose est l'État, et c'est dans le milieu soumis à la loi que l'économique étudie l'activité réelle et l'activité normale des particuliers obéissant à leur intérêt personnel, puis l'activité que l'État déploie et doit déployer dans son gouvernement et dans sa politique extérieure pour favoriser l'intérêt commun des administrés. Mais changeant avec les temps et les lieux, les lois des États se rapprochent inégalement du droit naturel, c'est-à-dire du droit désirable [1], dont le principe est la justice, c'est-à-dire l'égalité des compétences et la réciprocité des obligations. Qu'il s'agisse d'ordonnances à promulguer ou de la conduite à tenir dans les limites des lois en force, il y a donc lieu, relativement à tout acte économique, d'examiner s'il

1. Heureuse définition que nous donne un livre récent, *la Règle du droit*, par Ernest Roguin (Paris, chez Pichon), p. 106.

est, oui ou non, conforme au droit, et c'est à la morale à nous apprendre si l'intérêt peut jamais primer le droit. Ainsi les mouvements par lesquels individus et sociétés cherchent à satisfaire leurs besoins relèvent tous, inégalement, de l'économique, appelée à dire si ces démarches tendent à la satisfaction maximale — du droit naturel, qui les veut compatibles avec la liberté d'autrui — de la morale enfin, qui demande si elles concourent, ou du moins ne font pas obstacle au but final de la vie : l'unité dans la liberté, la communion spontanée résultant du plein épanouissement des capacités individuelles, ou pour tout mettre en un seul mot : l'amour. La saine pratique exige que sur tous les partis à prendre, les trois disciplines soient interrogées; il appartient à la morale — qui vient ici se confondre avec la logique — de fixer leurs titres respectifs.

Mais autant il est essentiel de les mettre d'accord dans l'action, autant il importe de les distinguer nettement dans l'abstraction de la théorie. Ce discernement affranchira l'esprit des compétitions violentes où chacune, tirant tout à soi, s'efforce d'absorber les autres et se dénature dans cet effort. Et, en effet, l'on ne tardera pas à reconnaître que chacune ayant partout son mot à dire, n'en possède pas moins une sphère propre où elle se réalise directement avec le secours des autres : le Marché, l'État et cette société des âmes que nous ne savons de quel nom désigner dans une langue où le mot Église réveille l'idée d'une organisation fondée sur quelque autorité étrangère à la conscience et revendiquant un pouvoir de contrainte, mais qui ne marque pas moins le terme de toutes nos aspirations, n'est pas moins la cause finale de tous nos efforts, et ne se reflète pas moins dans toutes les relations et dans tous les actes auxquels nous pouvons attribuer une valeur réelle. La sphère de l'économique se détache de toutes les autres et sa définition ne peut plus rester incertaine lorsqu'on a déterminé sa place dans l'éthique à côté du droit et de la morale, et la place de l'éthique en général à côté de la logique et de l'esthétique dans les sciences de l'esprit. On comprend alors que l'Économique ne saurait avoir pour objet la richesse, mais, comme nous l'avons dit, l'activité de l'homme social tendant à la satisfaction de ses intérêts. La nécessité de contenir l'activité économique dans les limites du droit ressort de la quantité bornée des objets désirables; son accord foncier avec la morale et le droit, du fait que l'intégrité matérielle des individus est la condition indispensable de leur développement intellectuel et moral nécessaire à la réalisation du but suprême, dont la légimité ne saurait faire question puisqu'il est la raison de tout.

C. Secrétan.

LA CERTITUDE

La certitude (ou la vérité, qui peut en être considérée comme un simple cas particulier) dépend de conditions multiples; ainsi on distingue des vérités particulières et générales, concrètes et abstraites, objectives et subjectives, etc. D'autre part, elle peut se trouver étroitement associée à des phénomènes nombreux, tels que le témoignage, l'autorité, le miracle, puisque ces phénomènes ont été donnés comme des critériums, c'est-à-dire des signes de la vérité; or, attendu que, comme nous le prouverons plus loin, tout phénomène, dans la vie mentale, influence celui ou ceux auxquels il se trouve associé, il suit de là une nouvelle preuve que la certitude est soumise à des influences ou conditions multiples.

Ce sont ces conditions que nous nous proposons principalement, après avoir d'abord établi ce qu'est la certitude en général, d'étudier dans le présent travail.

I

La certitude apparaît comme un phénomène avant tout intellectuel. C'est donc comme phénomène intellectuel qu'il convient d'abord de la définir.

Le type le plus naturel et le plus parfait que nous puissions rencontrer de certitude nous est fourni par la certitude que nous avons de voir un objet qui se trouve devant nous, ou de remarquer une propriété particulière de cet objet. Aux vérités abstraites le vulgaire ne pense pas; il en est même certaines, telles que le principe scientifique de causalité, qu'il révoquerait en doute si on l'interrogeait à leur sujet. Or, le premier phénomène qui nous frappe quand nous songeons à analyser la certitude d'une perception, c'est l'intensité des images qui, au moment où la perception se produit, se trouvent présentes à l'esprit. Ce caractère de la certitude percep-

tionnelle est tellement remarquable qu'il est inutile de le signaler davantage.

Nous constatons ensuite qu'il y a toujours au moins deux images simultanément ou à peu près simultanément présentes. On voit que tel homme rit, que telle maison a deux cheminées. Bref, la certitude est en général la perception d'une certaine relation entre deux phénomènes ou groupes de phénomènes. Dans cette perception d'une relation, il est à remarquer que les deux phénomènes ou groupes de phénomènes ne jouent pas tout à fait le même rôle. L'un d'eux est considéré comme donné, comme point de départ, et c'est à lui qu'on rapporte l'autre. Pour employer deux termes scolastiques, l'un joue le rôle de substance et l'autre d'accident; ainsi l'homme, dans : « Cet homme rit », joue le rôle de substance, le rire représente l'accident. Aucun phénomène ou groupe de phénomènes n'a d'ailleurs en lui rien qui le caractérise essentiellement comme substance ou comme accident; le rire peut, dans le cas précédent, être pris comme substance, comme quand on dit : « Le rire de cet homme... » Nous verrons plus loin quels motifs peuvent nous déterminer à prendre tantôt un phénomène, tantôt l'autre, comme substance. La formule suivante est vraie de tous les cas : Le phénomène qui, dans une certitude, est appelé à jouer le rôle de substance est celui qui se présente à l'esprit avec le plus de rapidité et d'intensité. Et comme l'accroissement de rapidité et l'accroissement d'intensité sont en général proportionnels entre eux, on peut simplement dire, en conservant la seule idée de rapidité qui est plus claire que celle d'intensité : Dans une certitude, la substance est constituée par le phénomène qui se présente le premier à l'esprit. Cette formule devient en grammaire naturelle : Le sujet et le substantif véritables sont constitués par les mots qui se présentent les premiers à l'esprit. Ces mots sont aussi ceux qu'on exprime les premiers, quand la discipline apprise à l'école le permet et ceux sur lesquels on place l'accent d'intensité ou l'accent de hauteur, ou les deux à la fois. Ainsi, au lieu de cette phrase : « Je suis allé en chemin de fer à Paris », nous ferons la suivante, si la substance véritable est *en chemin de fer* : « C'est en chemin de fer que je suis allé à Paris ». Dans le langage populaire surtout, le premier mot est presque toujours celui qui correspond à la première idée apparue. Ainsi, nombreuses y sont les phrases comme la suivante : « Moi, ces gens-là, je n'en ai pas peur », laquelle est parfaitement conforme aux règles de la syntaxe naturelle.

Être certain, c'est donc être certain que l'accident se rapporte à la substance, celle-ci étant considérée comme donnée et mise

hors de cause. Parfois un rien, une cause indéterminable nous décident à faire jouer à tel phénomène plutôt qu'à tel autre le rôle de substance; c'est ainsi que, deux livres qui nous sont également familiers étant accolés, nous pourrons n'avoir pas de raison sérieuse pour dire plutôt : « Le livre A est à côté du livre B », que : « Le livre B est à côté du livre A ». Peut-être alors prendrons-nous comme substance celui de ces livres que par exemple notre œil apercevra le premier; peut-être prendrons-nous l'autre pour des raisons qui nous échapperont entièrement.

Les substances auxquelles un homme rapporte ainsi des accidents sont souvent les objets particuliers du monde physique et lui-même. Ainsi il dira : « Cette poire est bonne, ce champ a deux hectares, je suis content. » Pourtant la conception de substances plus compréhensives que sa propre personne et que la poire, le champ, etc., ne lui fait pas défaut; au moins elle ne fait pas défaut à l'homme de nos pays civilisés. C'est ainsi qu'il rapportera certains phénomènes à son village considéré comme substance, à quelque grande ville, à son pays. Il va même quelquefois, quoique, il est vrai, rarement, jusqu'à prendre pour substance le monde extérieur tout entier; c'est ce qui a lieu quand il dit, par exemple : « Il existe des revenants, il existe des hommes qui ont six pieds de haut. » Alors, visiblement, c'est à l'ensemble de ces phénomènes extérieurs qu'on appelle le monde qu'il rapporte les revenants et les hommes de six pieds de haut.

Mais il ne suffit pas encore, pour que la certitude et la vérité se constituent intellectuellement, qu'un accident soit rapporté à une substance, il faut encore qu'il lui soit rapporté avec une énergie considérable. C'est ce qui a lieu au plus haut degré dans la perception. Nous voyons avec une force irrésistible, nécessairement, tel livre sur telle table, nous percevons, nécessairement aussi, que telle maison fait partie de tel village, que ce village fait partie du monde extérieur.

Nous pouvons résumer tout ce qui précède en disant que nous avons établi l'existence de trois conditions intellectuelles fondamentales de la plus simple des certitudes; elle implique : 1° la présence d'images intenses; 2° le rattachement de l'une de ces images considérée comme accident à une autre image prise comme substance et qui apparaît plus vite et avec plus d'intensité encore qu'elle; 3° une association intense, la sensation d'un lien énergique entre les deux images considérées. Ces conditions se trouvent le mieux réalisées dans la perception. C'est ce qui explique pourquoi les savants attachent tant d'importance à la vérification, qui n'est

pas autre chose que la substitution d'une perception à un groupe d'images faibles et faiblement associées. D'autre part, chaque fois que vient à manquer l'une des conditions précédentes, la certitude s'affaiblit. Quand une image de souvenir devient trop faible, on en arrive à se demander si réellement on a vu ce à quoi cette image correspond : ainsi nous nous demanderons si et où nous avons rencontré déjà telle personne qu'on nous montre et qui réveille dans notre mémoire une image faible. De même si une idée flotte dans notre cerveau sans se rattacher à aucune autre, nous avons la conviction que nous imaginons cette idée et, à mesure que le lien s'affaiblit entre une idée et une autre à laquelle elle est rapportée, la vérité se change en doute, le souvenir précis en simple réminiscence.

Jusqu'à présent nous n'avons considéré que la certitude positive. Il convient de dire aussi quelques mots de la certitude négative. Non seulement en effet nous pouvons dire : A est B, nous pouvons encore faire des phrases comme la suivante : A n'est pas B. La seule différence essentielle entre les certitudes positive et négative porte sur le lien qui unit entre elles les idées A et B. Tandis que dans la certitude positive A et B sont énergiquement associés l'un à l'autre, dans la certitude négative ils sont au contraire dissociés, et, plus ils sont dissociés avec force, plus la certitude s'impose que A n'est pas B. Au reste, la certitude négative n'est rien de primitif. En effet, la perception en un même instant de deux phénomènes si différents qu'ils soient n'est pas l'équivalent d'une certitude négative, de la certitude que l'un de ces phénomènes n'est pas l'autre; elle tend bien plutôt à donner lieu à une certitude positive, par exemple à celle-ci que l'un de ces phénomènes suit l'autre. En d'autres termes, dans toute perception, deux phénomènes simultanément donnés s'associent toujours à quelque degré. Quant aux images qui apparaissent à l'esprit pendant la réflexion, la règle générale est que seules celles qui se ressemblent tendent à s'évoquer directement; celles qui diffèrent beaucoup les unes des autres ne s'entre-éveillent que si une longue répétition, par exemple, les a peu à peu fortement associées. L'impossibilité ou la difficulté considérable d'associer deux idées qui caractérise la certitude négative tient à ce que quelque autre association préexiste qui annihile celle qu'on voudrait établir. Ainsi l'association entre homme et bimane empêcherait de former celle entre homme et quadrumane [1].

1. Une théorie de la négation, tout à fait analogue à celle qui précède, se trouve développée, au point de vue linguistique, par M. John Earle, dans *The Philology of the English tongue*, 3e édition, p. 476.

II

Telle est l'idée générale qu'on se fait ordinairement de la certitude. Nous allons maintenant examiner avec quelques détails les influences susceptibles de favoriser ou d'entraver la formation de cette certitude.

D'abord on peut faire remarquer que tout état fort remplit généralement, en tant que fort, l'une des conditions fondamentales requises pour qu'il y ait vérité, savoir celle qui résulte de la nécessité que les images associées ou dissociées soient intenses. Cependant, même dans la perception, l'intensité des images, sans descendre jamais au-dessous d'un certain degré considérable de vivacité, peut varier entre des limites assez étendues. C'est ainsi que l'intensité d'un son actuellement perçu peut passer par des degrés nombreux. Or, on constate que la certitude subit l'influence de ces variations d'intensité, et même que, dans des cas exceptionnels, on peut arriver, si les images perçues deviennent trop faibles, à se demander si l'on a vraiment aperçu tel phénomène, entendu tel son.

La qualité des sensations exerce une certaine influence sur la certitude en raison de ce fait qu'elle n'est pas sans rapports avec l'intensité. Ainsi la couleur blanche, par cela seul qu'elle est blanche, produit une sensation plus intense que la couleur noire. De même un son très élevé qui touche presque aux limites de la perception des hauteurs de son ne donne lieu, par le fait de son extrême hauteur, qu'à une image peu intense et conséquemment, si nous nous appliquions à l'observation de sons semblables, il nous arriverait parfois de douter si nous les avons réellement entendus. Des sons très bas sont plus difficilement distingués les uns des autres que des sons de hauteur moyenne.

De ce fait que l'intensité dépend de la qualité des sensations et par conséquent de la qualité des images qu'elles laissent dans l'esprit résulte une conséquence importante. C'est que, naturellement, l'homme a une tendance à subordonner certaines classes d'images à d'autres, à considérer les connaissances où prédomine telle catégorie particulière d'images comme d'ordre supérieur aux autres. Chez la plupart des hommes, sinon chez tous, cette catégorie d'images auxquelles se subordonnent les autres ce sont les images visuelles. Les objets, le monde dans son ensemble, se présentent avant tout, ordinairement, à l'esprit comme des systèmes d'images visuelles, et c'est ce qui se remarque à ces termes relativement si nombreux de

notre langage qui traduisent de telles images. A chaque instant nous parlons de voir, observer, considérer. Nous demanderons à quelqu'un revenant d'un voyage s'il a vu, non s'il a touché tels objets. Même quand il s'agit d'hommes, nous dirons le plus souvent : « Avez-vous vu X, Y, etc.? », et non : les avez-vous entendus?, quoique la parole soit un phénomène pourtant très remarquable. Les savants inconsciemment subissent, comme le vulgaire, l'influence de ce phénomène de la prééminence des images visuelles. On remarquera, si l'on étudie le développement des sciences, qu'une tendance extrêmement nette se manifeste en elles toutes à substituer à toutes les représentations non visuelles des représentations visuelles. Un exemple caractéristique du fait que nous signalons, c'est la tentative qui se poursuit avec un succès croissant de réduire en quelque sorte les phénomènes physiques divers à un même principe, le mouvement. Pour la psychologie, ces théories mécaniques du son, de la chaleur ont au fond peu de valeur, attendu que son, chaleur, mouvement, etc., sont, pour elle, aussi irréductibles entre eux que l'oxygène et l'hydrogène le sont pour un chimiste qui s'abstient de philosopher. Sons, degrés de chaleur, mouvements, bleu, vert, sucré, etc., sont pour la psychologie ce que les corps simples sont pour la chimie. Logiquement les théories en question ne se justifient guère davantage; car, pourquoi assimiler la chaleur au mouvement plutôt que le mouvement à la chaleur? Qui pourrait empêcher quelqu'un de prétendre, au nom des principes sur lesquels s'est édifiée la théorie mécanique de la chaleur, que l'on peut considérer tous les phénomènes du monde comme des modes du son? En effet, de même que les physiciens ne se font pas faute de supposer des mouvements invisibles là où ils n'en perçoivent plus, de même on pourrait parler, comme Pythagore, de la musique imperceptible, soit des sphères, soit de tous autres objets qu'on n'entend pas sonner. Donc les théories mécaniques de la chaleur, du son, etc., n'ont aucune valeur absolue ni psychologique ni logique; mais elles rendent de très grands services pratiquement et, pour nous, elles sont une preuve admirablement claire de ce que nous avons avancé tout à l'heure, savoir que les représentations visuelles tendent chez tous les hommes à prendre le pas sur les autres.

Il se rencontre des types plus complexes de certitudes que celui que nous avons principalement considéré jusqu'à présent. Ainsi nous pouvons avoir des certitudes comprenant 3, 4, 5 images associées entre elles, de même que nous pouvons composer des phrases comprenant plusieurs sujets et attributs, plusieurs propositions subordonnées les unes aux autres. Mais cette complication de la certitude

n'est jamais considérable. Pour la plupart des hommes, le type usuel de certitude est celui que nous avons spécialement eu en vue dans les pages précédentes, c'est-à-dire celui qui se compose de deux images ou groupes d'images. C'est pour cela qu'on rencontre dans la vie ordinaire plus de phrases avec un sujet et un seul attribut que des phrases à sujets et attributs multiples, plus de phrases simples que de périodes; la certitude exige un effort d'attention d'autant plus grand qu'elle est plus complexe; aussi voit-on fréquemment des gens qui se sont risqués à faire une période, s'arrêter à un moment donné et ne plus savoir où ils en sont. De même encore la plupart des hommes compteront des objets 1 par 1, 2 par 2, rarement déjà 3 par 3, et s'ils s'aventurent à compter par 4, par 5, etc., ils hésiteront vite ou se tromperont [1]. En ce qui concerne les sensations, à mesure qu'elles augmentent en nombre, et à mesure qu'elles se compliquent, la certitude s'affaiblit également. De recherches expérimentales entreprises par Wundt ou ses élèves, il résulterait, par exemple, qu'on peut apercevoir à la fois de 4 à 5 impressions visuelles simultanées, ne présentant pas de lien entre elles; d'où ce corollaire que, si le nombre s'en accroît, l'aperception cesse d'être nette et sûre. S'il s'agit d'impressions successives, le nombre des impressions qu'on peut embrasser à la fois est plus considérable, et peut atteindre, dans les circonstances les plus favorables, 40, si on s'abandonne à la tendance qu'on a à les rythmer [2]. La complication des impressions rend également l'aperception plus difficile et par conséquent exerce une influence perturbatrice sur la certitude.

Dans ce qui précède nous avons considéré, par abstraction, des cas d'images simples. Mais, chez l'homme adulte tout au moins, il n'existe plus de telles images. Ce qu'il perçoit, ce sont des groupes d'images, qu'il appelle phénomènes, objets. Or il résulte de ce fait des conditions nouvelles pour l'établissement de la certitude.

D'abord interviennent, dans la constitution de l'objet aperçu, toujours un nombre plus ou moins grand d'images de souvenir. Ainsi, quand je regarde une pierre, j'ai dans l'esprit un groupe associé d'images, mais de ces images une partie seulement, les images

1. La tendance qui existe chez l'homme à ne pouvoir saisir clairement d'un seul coup que deux objets ou phénomènes au plus se manifeste de beaucoup de façons : dans la simplicité des rythmes usuels, dans la difficulté grande déjà de compter des objets 3 par 3, plus grande encore de les compter 4 par 4, 5 par 5, dans les déclinaisons anciennes qui n'ont jamais reconnu de nombre plus compliqué que le duel, dans la division dichotomique des phénomènes en effets et causes, accidents et substances, etc., tandis qu'aucune raison théorique n'empêcherait de les grouper, par exemple, par successions invariables de 3, 4, etc.

2. Wundt, *Physiologische Psychologie*, Bd II, S. 246, 330, 3e Aufl.

visuelles, sont immédiatement données dans ma perception. Mais elles exercent une action si énergique, par exemple sur les images tactiles que me fournit mon souvenir de la dureté de la pierre, qu'il m'est impossible, autrement que d'après des vues théoriques, d'affirmer que tout dans mon image complexe de la pierre ne soit pas perception immédiate. Nous remarquons donc ici un fait d'ailleurs général de la vie mentale, c'est que les images s'avivent les unes les autres, et parfois à un degré considérable; voici quelques autres exemples de ce fait : il nous arrive fréquemment de songer à une personne et de constater qu'il nous est impossible de nous rappeler sa physionomie; si pourtant nous rencontrons cette personne, nous la reconnaîtrons; des images de souvenir peuvent de même en aviver d'autres; c'est ainsi que la répétition mentale d'une leçon donne au souvenir de cette leçon une vivacité particulière; au fond, en quoi consiste essentiellement ce qu'on appelle l'éveil d'une idée par une autre ? simplement en une augmentation de l'intensité de la première par la seconde [1]. Ce phénomène semble avoir échappé à la plupart des psychologues, parce qu'ils ont en général abordé l'étude de la vie mentale avec l'idée préconçue que l'esprit se forme peu à peu par l'addition pure et simple d'idées nouvelles aux anciennes. Mais cette idée est aussi inexacte que celle des sociologistes qui prennent la société pour une simple agglomération d'individus. De même que la société n'existe que là où il y a, non seulement agglomération, mais encore sympathie réciproque et coopération accroissant et multipliant les effets produits par chaque effort individuel, de même toute vie mentale implique une action sympathique constante de toutes les images groupées, est une vie sociale. Cette action sympathique s'observe, comme nous venons de le voir, avec la plus grande facilité, dès qu'on s'applique à la constater [2].

Dans la perception proprement dite, l'association forte des images requise pour qu'il y ait certitude positive dépend au plus haut degré, lorsque ces images sont sensiblement différentes, d'une condition dont nous aurons encore à parler plus tard, savoir de la répétition de leur union. Le phénomène est très apparent si nous considérons, par exemple, la perception du bruit produit par un objet. Aucun homme, arrivant dans une ville qu'il va visiter pour la première

1. Voici encore un exemple intéressant. Un matin, en m'éveillant, je constatai que je ne pouvais entendre le tic tac d'une pendule placée en face de mon lit qu'à la condition de regarder en même temps le balancier osciller. Autre exemple que chacun peut vérifier : on entend et comprend mieux un orateur qu'on aperçoit que celui qu'on n'aperçoit pas.

2. Des faits très intéressants et qui viennent à l'appui de ce qui précède se trouvent relatés dans Binet, *la Vision mentale* (*Rev. philos.*, avril 1889).

fois, ne pourrait, sans beaucoup d'hésitation, affirmer que tel son qu'il entend vient de tel clocher qu'il aperçoit dans le lointain. Pour savoir en effet que tel son est bien produit par tel objet, il faut, grâce à une répétition préalable, avoir appris à associer ce son avec son intensité, sa hauteur, son timbre déterminés à la vue de l'objet particulier considéré[1]. Ce qui est vrai de l'association d'images visuelles et auditives l'est également, par exemple, d'images visuelles et tactiles. L'enfant qui pour la première fois touche et regarde en même temps un objet n'éprouve sans doute pas, à moins qu'on n'admette, ce qui d'ailleurs est permis, des liaisons préexistantes et déjà fortes entre certaines parties des centres visuels et tactiles, une sensation de liaison comparable à celle de l'homme qui entend un son qu'il a appris à associer à un objet particulier.

La répartition des sensations suivant un rythme peut venir en aide à la répétition pour favoriser l'association des sensations. Chacun sait comment on mettait autrefois en vers les racines grecques, afin de les mieux faire entrer dans la tête des enfants et, comment on se souvient généralement mieux des vers que de la prose.

Un phénomène fort curieux est celui qui s'observe avec une grande netteté dans le cas de la perception de formes visuelles, mais qui peut se constater aussi dans la perception de sons, couleurs, etc. Il est extrêmement rare qu'un objet circulaire, par exemple, soit aperçu par nous dans une situation telle que sa forme puisse vraiment produire sur notre rétine l'impression d'une circonférence. Et cependant, si on le fait dessiner à un enfant, celui-ci tracera sur le papier une circonférence et non, par exemple, comme le ferait celui qui aurait quelque notion des effets de la perspective, une ellipse. Ceci prouve que, dans la perception, l'image de souvenir non seulement tend à être avivée par la sensation présente, mais, dans certaines circonstances, peut acquérir une intensité supérieure à celle de cette sensation elle-même. Comment expliquer ce phénomène? Faire intervenir ici une loi de finalité, c'est simplement donner un autre nom au phénomène, ce n'est pas l'expliquer. La véritable raison du fait, ainsi qu'on le comprendra mieux encore par la suite, ne peut être que la suivante : c'est que l'image d'une des mille formes particulières sous lesquelles un objet peut se présenter à nous, possède dans notre esprit une très grande vivacité; et cette vivacité elle l'a acquise notamment par suite de l'intensité particulière et de la répétition fréquente des perceptions dans les-

1. Nous ne parlons pas de la localisation immédiate par l'ouïe, à cause du peu d'importance qu'elle a, comparée aux associations secondaires qui se font entre les sons et les images visuelles.

quelles elle s'est rencontrée. Ainsi le cadran de notre montre est pour nous circulaire et non pas elliptique parce que, chaque fois que nous y regardons l'heure, nous plaçons la montre par rapport à notre œil dans une position telle que le cadran produit véritablement sur notre rétine l'impression d'une forme circulaire.

Telles sont les principales des influences avec lesquelles la sensation et la perception, en tant qu'elles peuvent contribuer à la formation de notre certitude, ont à compter. Nous allons maintenant considérer les certitudes qui se constituent par l'association d'états faibles.

III

D'abord on peut remarquer que les états faibles, les images représentatives, toutes conditions égales, restent d'autant plus vifs qu'ils ont été le résidu de perceptions primitives plus intenses. Nous pouvons retenir fort longtemps ce que nous n'avons vu qu'une seule fois, mais qui nous a frappés. L'influence de la qualité des sensations primitives est également très grande. On se souvient beaucoup plus aisément de couleurs, de formes, de sons, que de saveurs et d'odeurs. Les souvenirs sont d'autant plus vifs encore, toujours supposée d'ailleurs l'égalité des autres conditions, que le temps écoulé depuis les perceptions primitives qui les ont causés est plus court.

Nous avons déjà signalé ce fait que les images s'avivent les unes les autres. C'est ce qui explique pourquoi un homme qui réfléchit souvent sur un sujet déterminé tend à se rendre lui-même crédule sur ce sujet. On voit ainsi se développer certaines convictions chez des fous et même chez des hommes sains. C'est une vérité connue qu'à force de se répéter une chose on finit par la croire.

Une difficulté se présente à propos de l'explication précédente. D'une part, des faits très nombreux prouvent l'action exercée sur tout ou partie de notre vie mentale par les idées même relativement faibles qui se présentent à la conscience ; d'autre part, et c'est ici qu'est la difficulté, des images fortes se produisent dans l'attention et pourtant alors le champ de la conscience se trouve non pas augmenté, comme le ferait prévoir la théorie, mais rétréci. De même dans la perception attentive : nous avons ici une image intense qui, loin de mettre en éveil un grand nombre d'idées dans notre cerveau, semble au contraire étouffer toutes celles qui ne se rapportent pas à l'objet considéré, et accaparer à elle seule la conscience. Ces faits ne sont pas moins certains que les premiers ; il faut donc tâcher de les concilier. D'abord nous remarquerons que la

perception au moins avive les images qui lui ressemblent; ainsi la vue d'une personne nous fait souvenir que nous la connaissons. Mais nous noterons surtout que l'attention n'existe que sous la forme d'attentions diverses caractérisées chacune par une adaptation particulière : ainsi celui qui est attentif à des perceptions visuelles a une autre attitude que celui qui écoute des sons ou déguste du vin. Cette adaptation d'un sens s'accompagne en outre toujours plus ou moins d'une désadaptation des autres, d'une chute de ceux-ci au-dessous de leur tonicité normale : ainsi, quand on écoute attentivement un son, l'œil cesse de se tenir accommodé pour une distance déterminée et par conséquent ne voit plus que vaguement ce qui se trouve devant lui. De même, quand on réfléchit avec intensité, il y a désadaptation des organes des sens pour les objets voisins, et c'est ainsi qu'on peut passer dans la rue sans entendre les bruits qui s'y produisent, sans voir des personnes qu'on connaît fort bien. Ces faits sont incontestables. Il est légitime également, croyons-nous, de faire l'induction suivante : à chaque adaptation ou désadaptation musculaire particulière correspond un accroissement ou une décroissance de l'activité de régions déterminées du cerveau. De là on tire facilement la conclusion suivante : dans l'attention visuelle et en général dans tout cas d'attention, l'image sur laquelle se concentre l'attention, quoique vive, n'éveille guère d'autres images que celles qui lui ressemblent ou lui sont liées étroitement par association, parce que la force de l'excitation qu'elle tend à communiquer aux autres parties du cerveau est contre-balancée par l'affaiblissement qui résulte pour ces parties de leur état d'anémie relative, par exemple, et de la désadaptation des sens autres que celui qui actuellement fonctionne.

Nous avons maintenant à considérer les influences qui agissent sur le rattachement des images l'une à l'autre. Il est un peu artificiel de les séparer de celles que nous venons d'étudier, car le lien qui unit deux images est modifié sans doute généralement en même temps que ces images. Néanmoins on peut faire la distinction pour la clarté de l'exposition. Nous distinguerons ici deux cas, le cas où les images rattachées l'une à l'autre sont différentes et le cas où elles se ressemblent. Un exemple du premier cas est le suivant : Ce corps (perception visuelle) fait du bruit (sensation auditive). Un exemple du second est celui-ci : Cette photographie (perception visuelle) représente M. X. (perception visuelle). Il va de soi que le degré de différence et de ressemblance peut beaucoup varier : ainsi la sensation produite par un do est plus différente de celle produite par du bleu que la sensation de bleu ne l'est de celle de rouge. Mais,

pour simplifier, nous ne considérerons, dans ce qui suit, que des différences correspondant à des différences d'organes.

Même s'il s'agit de perception, quand deux organes différents doivent entrer simultanément en jeu, il en résulte, comme nous l'avons déjà vu, une condition défavorable pour l'établissement d'une certitude positive solide. Ainsi nous voyons un corps et nous entendons un bruit sans pouvoir être parfaitement sûrs que c'est le corps en question qui produit le bruit. Ce simple fait prouve clairement que, dans les cas semblables, la certitude résulte d'un travail mental, non d'une perception immédiate. Ce travail mental a lui-même ses conditions. Il est facilité avant tout par la répétition des expériences, laquelle, comme chacun sait, produit en nous l'association des idées. Cette action de la répétition est tellement puissante qu'elle peut arriver à supprimer toute conscience de la différence : c'est ainsi que le peuple arrive à ne savoir pas distinguer un mot de l'idée qu'il signifie. Nous ne doutons jamais que les objets que nous voyons soient durs, pesants, etc., que les sons que nous entendons signifient telles idées. La localisation d'un souvenir dans l'espace ou le temps n'est elle-même, comme on sait, qu'une place fixe que prend l'image considérée dans une série, dans un groupe dont tous les éléments sont également les uns par rapport aux autres disposés dans un ordre invariable ou relativement invariable. La répétition fixe de plus en plus cet ordre en même temps qu'elle avive les images; et tout cela contribue à augmenter la certitude du souvenir.

Quand les images rattachées l'une à l'autre se ressemblent beaucoup plus qu'elles ne diffèrent, alors apparaissent des phénomènes intéressants, tels que les idées et vérités générales.

Une image ne tend pas fortement d'elle-même à évoquer une image de nature différente. Les cas d'audition colorée, c'est-à-dire de sons évoquant immédiatement des couleurs, constituent des exceptions. La règle, c'est qu'il faut des répétitions, des chemins se frayant peu à peu dans le cerveau pour qu'un son en vienne à évoquer rapidement une couleur [1]. Au contraire, sans doute parce que ce sont des parties contiguës ou identiques du cerveau qui fonctionnent, une image tend à éveiller immédiatement toute image qui lui ressemble; la rapidité de l'éveil est en raison directe du degré de ressemblance. C'est ce qu'on pourrait exprimer en disant que l'association par ressemblance peut se faire sans répétition; ainsi, avons-

1. Nous ne nions pas qu'il y ait dès la naissance des chemins en partie frayés. Par exemple on a des raisons anatomiques et psychologiques de supposer que les centres dits moteurs sont dès la naissance en relation particulière avec les centres auditifs.

nous vu hier pour la première fois un homme, nous le reconnaîtrons peut-être aujourd'hui tout de suite à la simple vue de sa photographie. Ce fait a une importance considérable. Il en résulte que nous ne pouvons éviter, quand quelque idée nous vient, qu'il ne surgisse en nous l'idée ou les idées antérieurement acquises qui lui ressemblent beaucoup. La condition la plus favorable pour qu'on puisse remarquer le fait, c'est que, sans être extrêmement semblables, les images le soient cependant à un haut degré. Extrêmement semblables, elles s'évoquent trop vite l'une l'autre pour qu'il y ait conscience nette de chacune en particulier; ainsi, en voyant un ami à deux heures d'intervalle, nous ne dirons même pas que nous le reconnaissons. Mais nous le dirions peut-être si nous le rencontrions demain rasé, autrement habillé qu'hier. Nous dirons encore que nous *re*connaissons tel homme illustre. Dans ce dernier cas, le phénomène de la présence dans l'esprit de deux images, celle de l'homme illustre présentement aperçu, celle de ce même homme vu autrefois, est très apparent.

C'est par cette suggestion rapide des idées semblables l'une par l'autre que s'explique le phénomène des idées et vérités générales. Pour bien comprendre ce qu'est une idée générale comparée à une idée particulière, on peut noter que l'une et l'autre sont essentiellement de même nature; l'idée particulière, l'idée de tel homme, est en effet, par exemple, une perception actuelle qui fait surgir, trop vite pour que la conscience les aperçoive toutes, les images antérieures du même homme, lesquelles, sans être remarquées, sont pourtant la cause que l'on peut dire qu'on connaît cet homme; au contraire l'idée générale implique que les idées éveillées semblables soient quelque peu conscientes, c'est-à-dire ne soient pas trop semblables, sans quoi la fusion se produit trop vite. Une dernière condition, difficilement réalisée chez l'homme du peuple, c'est que l'attention se porte sur elles toutes à la fois et non sur telle d'entre elles, car, dans ce dernier cas, on aurait une idée particulière [1]. Bref, dans une idée particulière, Pierre, il y a autant de complexité que dans une idée générale, l'on a en réalité présentes à l'esprit une

1. Ce cas est celui qui tend d'ailleurs toujours à se produire quand l'attention apportée à l'idée générale se prolonge. Dans des expériences que j'ai faites sur ce sujet avec quelques jeunes gens en prenant des mots que l'un prononçait, tandis que les autres inscrivaient immédiatement la première idée qui, à l'audition de ces mots, leur venait à l'esprit, le caractère particulier des idées ainsi notées était parfois extrêmement frappant. Ainsi le mot *ce* éveille chez G. l'idée du porte-plume qu'il tient à la main, chez L. celle du cahier sur lequel il écrit. Le mot *toi* fait penser L. à G. qui est en face de lui, *autre* fait également penser L. à G., et bien d'autres exemples analogues.

foule d'idées de Pierre, mais toutes extrêmement semblables, se fusionnant instantanément, et c'est ce groupe dont les éléments sont indiscernables que nous appelons l'objet particulier Pierre. Quand au contraire les images, quoique encore très semblables, ne le sont pas au même degré, et quand on peut encore, malgré leur dissemblance, les grouper dans un acte très rapide de conscience, alors on a une idée générale. Qu'il y ait des variétés individuelles dans cette possibilité de groupement d'idées multiples, dans la rapidité du groupement, c'est d'ailleurs ce qui n'est pas douteux [1].

Ceci posé, quand une longue répétition d'idées semblables s'est produite, chacune de ces idées a acquis dans notre esprit, par le fait de cette répétition, une intensité croissante; en termes physiologiques, il s'est produit une modification cérébrale de plus en plus profonde de la partie qui correspond à chacune d'elles. Si, par exemple, on veut se rendre compte combien, toutes conditions égales, notre image d'homme est plus intense que celle de la plupart des autres objets, par exemple que celle d'un animal que nous avons vu rarement, on n'a qu'à essayer de dessiner de mémoire l'homme et l'animal. Même celui qui n'a jamais dessiné saura faire quelque chose qui ressemblera, sans que personne puisse s'y tromper, à un homme, tandis que le dessin de l'animal ressemblera à un quadrupède, par exemple, mais sans doute peu à l'animal en question. Le dessin de

1. Nous n'admettons donc pas qu'il y ait à proprement parler des idées générales spécifiques, c'est-à-dire des idées générales particulières. A vrai dire nous ne comprenons même pas qu'on puisse soutenir qu'il en existe, tant l'idée de généralité nous paraît impliquer celle de pluralité. (V. Paulhan, *L'abstraction*, *Rev. phil.*, juin 1889.) Pour éviter certaines objections nous reconnaissons d'ailleurs que souvent les idées particulières qui composent l'idée générale ne se présentent qu'incomplètement à la conscience : il en est alors d'elles comme il en est de la vue d'une foule d'hommes dont nous n'apercevons, par exemple, que les chapeaux et le haut du corps, ce qui pourtant ne nous empêche pas de reconnaître que ce sont des hommes. Voici encore un fait : quand je pense à l'idée d'arbre, le plus souvent il me vient à l'esprit l'idée d'un champ de pommiers particulier, aperçu comme le serait une forêt, ce qui montre l'analogie de l'idée générale avec l'idée multiple. On doit reconnaître aussi (V. Paulhan, *ibid.*) que l'idée particulière se scinde parfois, sous le regard de la conscience, en idées par exemple de M. X, vu à tel endroit, du même M. X. vu à tel autre endroit, assis, debout, etc.; ce qui est un nouvel argument en faveur de ce que nous avons dit, savoir que l'idée particulière ne diffère pas en nature de l'idée générale. Remarquons encore que le mot prononcé et qui donne lieu à une perception, tout en avivant les idées qui lui sont associées, peut rester cependant plus net et par conséquent tendre à être plus remarqué qu'elles; de là l'illusion de ceux qui, n'ayant nettement conscience que du mot qu'ils prononcent ou entendent, peu doués en outre pour l'observation psychologique, prennent ce mot pour l'idée générale, ou encore, frappés du caractère particulier de ce même mot (rarement en effet les psychologues s'aperçoivent qu'il y a aussi des idées générales de mots), affirment que l'idée générale est elle-même particulière.

mémoire nous fournit d'ailleurs en général un excellent critérium pour juger de la netteté relative des images visuelles que quelqu'un peut avoir dans l'esprit, comme le chant de mémoire nous en fournirait un excellent aussi pour juger de la netteté des images auditives.

Mais, en même temps que la répétition avive ainsi les images semblables, en tant que chacune de ces images forme d'autre part un tout complexe, résultant d'une association par contiguïté d'éléments différents entre eux, le lien qui réunit ces éléments se trouve lui-même devenir de plus en plus fort.

Quoique, incontestablement, quand nous affirmons une vérité générale, les images que nous avons dans l'esprit aient une intensité relativement grande, d'autant plus grande qu'elles sont plus nombreuses, à la manière encore d'une société qui, toutes autres conditions égales, est d'autant plus forte qu'elle comprend plus de citoyens, cependant il n'est pas douteux que jamais cette intensité n'atteint le degré de celle qui appartient aux images de la perception. C'est ce qui explique pourquoi nul de nous n'est aussi certain même de la plus sûre en apparence de ses vérités générales qu'il l'est de ses perceptions. La preuve que même les plus convaincus dogmatistes ne sont pas absolument sûrs de la vérité par exemple des lois physiques, c'est qu'ils ont besoin de recourir à des principes qui leur garantissent l'invariabilité de ces lois et c'est en s'appuyant sur ces principes qu'ils résolvent le fameux problème de l'induction. Qui, au contraire, a jamais songé à recourir à un principe qui lui garantit la certitude qu'il a si naturellement d'avoir sous les yeux le livre dans lequel il lit?

Nous avons déjà vu comment la vivacité des images et la rapidité avec laquelle elles se présentent à la conscience sont, toutes conditions égales, proportionnelles. Envisagée par rapport à l'action qu'elle exerce sur le développement de la rapidité d'aperception, la répétition d'images semblables produit ce qu'on appelle une tendance, c'est-à-dire une disposition à apercevoir plus facilement et plus rapidement toute image qui ressemble aux images précédemment répétées. Plus la répétition qui a causé les tendances a été longue, plus elles ont acquis de force et plus la certitude qui se produit sous leur influence est rapide. C'est pourquoi les vérités qui se rattachent à nos tendances fondamentales, à celles que nous partageons avec les animaux, se manifestent vite chez tous les hommes. De très bonne heure on sait d'une manière certaine que le pain est bon à manger, la bière, le cidre, le vin bons à boire. Au contraire la majorité des hommes resteront toute leur vie ignorants de vérités scientifiques même élémentaires, mais qui ne se rapportent pas à leurs tendances naturelles. Là est l'explication

encore de ce fait que le sujet dans une phrase n'est pas toujours, est même rarement, dans le parler ordinaire, le mot qui correspond à l'idée la plus souvent répétée avec conscience pendant la vie individuelle. Si, en effet, il faut tenir compte non seulement des tendances secondaires qui se développent par les expériences que chacun de nous fait depuis sa naissance, mais encore et surtout des tendances fondamentales que nous apportons en naissant, alors s'explique ce fait que nous apercevions le plus souvent d'une manière passionnée et illogique. C'est que ces tendances fondamentales se rapportent toutes à ce qu'il y a de moins proprement humain en nous, c'est-à-dire à la peur, à la colère, à l'égoïsme, bref à ces coordinations solides d'idées, d'émotions et d'actes que nous nommons passions. Ainsi nous penserons et dirons facilement : « La honte devrait vous monter au visage », parce que, dans le groupe d'images correspondant à la phrase précédente, la honte se rapporte à une tendance plus organisée en nous que celle à laquelle se rattache l'idée de visage [1]. De même, en allemand : *Verrückt sind die Menschen* exprime une aperception passionnée, mais beaucoup plus naturelle par cela même que : *Die Menschen sind verrückt.*

Un corollaire à tirer de cette loi que nos certitudes sont fortement influencées par nos tendances, c'est que tout homme qui possède des tendances anormales se fera des certitudes et des vérités anormales. L'homme qui aura des goûts dépravés considérera comme bonnes à manger des choses qui à la plupart paraîtront mauvaises ou dégoûtantes. De même un homme qui, par suite d'études spéciales, aura développé en lui-même de fortes tendances scientifiques ou logiques se fera des certitudes logiques, mais qui n'en paraîtront quelquefois pas moins absurdes au plus grand nombre composé d'esprits illogiques ou peu logiques. C'est ainsi que les théories de la rotation de la terre, de l'existence aux antipodes d'hommes ayant, par rapport à nous, la tête en bas parurent autant d'absurdités aux masses quand celles-ci les entendirent émettre pour la première fois.

IV

Après avoir ainsi passé en revue les principales influences sensationnelles et intellectuelles auxquelles la certitude est soumise, nous

1. Des conséquences pratiques importantes découlent de la remarque précédente, par exemple celle-ci : c'est qu'on ne peut développer les tendances qu'on appelle élevées, c'est-à-dire les croyances religieuses, l'intérêt pour la science, qu'en les greffant sur les tendances grossières primitives; ainsi on donnera des gâteaux à un enfant pour lui faire apprendre ses leçons ou on l'en privera s'il ne les sait pas.

avons à considérer l'action que, selon certains philosophes, exerceraient sur elle la volonté et l'émotion. D'abord nous pouvons examiner un phénomène qui touche à la fois à l'intelligence, à l'émotion et à la volonté, ce phénomène que les Allemands appellent l'*aperception*. L'aperception, disons-nous, touche à tous les groupes importants de phénomènes psychologiques qu'on a coutume de distinguer. En effet, nous voyons Wundt l'identifier à peu près avec l'attention, et, d'autre part, chacun sait combien l'attention a de rapports étroits avec la volonté et comment elle s'associe ordinairement à un vif intérêt pour l'objet auquel elle s'applique. Qu'est-ce donc, en dernière analyse, que cette aperception?

Si l'on pouvait aisément voir se former certains modes de l'aperception, il serait naturel qu'on fît, sur la nature de l'opération en général, l'hypothèse suivante : c'est que, là où l'on n'a pu assister à sa formation, elle a dû pourtant se développer comme nous pouvons parfois la voir se développer. En raisonnant ainsi, on irait du connu à l'inconnu, ce qui est toujours d'une bonne méthode. Or, en fait, il se forme des modes particuliers d'aperception dans le cours de la vie individuelle chez la plupart des hommes. C'est ce qui a lieu, par exemple, chez celui qui devient peu à peu patriote, mathématicien, etc. On n'affirmera pas que le patriotisme soit un sentiment inné. Mais peu à peu, par la vie en France, par tout ce qu'il voit et entend, un enfant français développe en lui, même sans le remarquer, une habitude telle que le mot France, au milieu d'un discours qui d'ailleurs le laisse indifférent, éveillera tout de suite son attention. Chacun peut faire l'expérience suivante : prendre un ouvrage allemand, par exemple, s'il sait un peu l'allemand et le feuilleter rapidement en jetant un coup d'œil d'ensemble sur chaque page. S'il feuillette assez rapidement, il pourra arriver à ne plus pouvoir reconnaître parmi les mots qui lui passeront sous les yeux que ceux qui correspondront à ses aperceptions les plus familières. Ce seront, par exemple, s'ils se présentent et s'il est patriote, les mots : *Frankreich*, *französisch*.

L'aptitude à *apercevoir* d'une certaine manière est ici comme dans beaucoup d'autres cas que chacun peut trouver le résultat d'une habitude. Elle est représentée physiologiquement par une disposition fonctionnelle comparable à celle qu'acquiert un muscle qui a souvent exécuté le même travail, et psychologiquement elle se manifeste par deux phénomènes que nous avons déjà signalés : la plus grande vivacité de l'image aperçue, la facilité et la rapidité de la perception et de l'association des éléments divers qui constituent l'image; elle correspond à une tendance.

L'antécédent de toute aperception qui se développe, ce n'est donc pas l'intérêt, la volonté, c'est, par exemple, la répétition et l'habitude qui en résulte. Dans la vie pratique, des phénomènes équivalents se rencontrent. Ce n'est pas le plaisir de fumer qui nous fait contracter l'habitude de fumer. L'habitude s'acquiert par la répétition de l'acte, et toute répétition d'un acte en général, quel qu'il soit, amène, plus ou moins vite selon les individus, la formation d'une habitude, laquelle a pour conséquence elle-même l'apparition d'un besoin. Quant aux tendances innées à certains modes d'aperception, tendances dont l'existence ne saurait être contestée, on ne peut faire à leur sujet, en conséquence, qu'une seule hypothèse qui repose sur des données positives, savoir : on doit admettre qu'elles-mêmes se sont formées à la suite de longues répétitions et peu à peu se sont tellement organisées que les pères les ont transmises à leurs enfants. C'est ainsi que l'œil voit tout de suite, que l'enfant est extrêmement sensible aux images qui se rattachent à la vie animale, par exemple au besoin de manger. Ces tendances innées ne peuvent pas d'ailleurs être complètement expliquées, car elles se relient finalement à la question des éléments ultimes de la conscience et de la vie. C'est au reste perdre également son temps que de discuter sur l'aperception en général comme sur la conscience en général et sur la vie en général, si on ne prend pas soin de se souvenir que l'aperception en général, par exemple, n'existe pas autrement que le corps humain en général, c'est-à-dire se résout en aperceptions diverses en même temps que semblables, en fonctions de la pensée morale, religieuse, logique, etc.

D'après ce qui précède, l'aperception ne se distingue pas essentiellement, quant à son mode de formation, des phénomènes que produit l'association. Elle se fonde au contraire sur l'association, et c'est ce que Wundt lui-même, qui a longuement développé la théorie de l'aperception, semble incliner à reconnaître quand il dit que la différence essentielle qui existe entre les liaisons aperceptives et les associations pures et simples consiste en ce que « dans les premières l'aperception est une aperception active, c'est-à-dire elle n'est pas dirigée dans un sens unique par une représentation produite par voie d'association, mais, grâce à une activité causalement déterminée par l'ensemble du développement de la conscience, elle choisit parmi plusieurs représentations celles-là qui, des points de vue de comparaison où l'on se place, apparaissent comme celles qui conviennent » [1]. Ce que nous voulons faire remarquer c'est, dans la

1. *Physiologische Psychologie*, 3. Aufl., Bd. II, S. 384.

phrase précédente, les mots *grâce à une activité causalement déterminée par l'ensemble du développement de la conscience.* Qu'est-ce qui cause en effet ce développement lui-même sinon, dans la mesure au moins où nous pouvons aujourd'hui l'étudier, les habitudes de la vie matérielle, l'éducation reçue, les études auxquelles nous nous sommes adonnés avec suite ou qui nous ont été imposées?

On ne peut donc guère considérer l'aperception comme un facteur indépendant dans le développement de la vie mentale. Elle n'est même pas comparable aux sentiments de plaisir et de douleur que certains considèrent comme des propriétés de la sensation en général, mais au moins comme des propriétés que la conscience ne confond ni avec l'intensité ni avec la qualité des sensations. Par quoi au contraire l'aperception d'une image bleue se différencie-t-elle du bleu de l'image et de l'intensité de ce bleu? Par les sensations de tension qui l'accompagnent? Mais ces sensations de tension ne sont rien de spécifique, elles sont de simples sensations tactilo-musculaires qui nous viennent des muscles contractés pendant la perception, et qui constituent l'attention proprement dite. L'attention, sans doute, tend à donner lieu à une sensation d'apparence spécifique et, à la rigueur, on pourrait, au moins dans un traité élémentaire de psychologie, la considérer comme une propriété de la sensation presque au même titre que le ton de sentiment; mais, dans une théorie exacte, il n'est pas possible d'en faire une sensation vraiment spécifique.

Si cependant on veut prétendre que l'aperception est autre chose que l'attention, il ne reste, croyons-nous, qu'une hypothèse possible, c'est qu'elle se confond avec l'intensité de l'image. De toute manière elle disparaît comme phénomène spécifique. Du reste, si l'on admet que l'aperception n'est autre chose que cette intensité, on s'explique bien qu'elle puisse avoir été confondue avec l'attention. En effet l'attention forme un tout avec l'image, varie comme l'intensité de l'image perçue. Si cette dernière affirmation paraît de prime abord fausse à quelques-uns, parce que souvent nous appliquons notre attention précisément à l'observation d'objets difficilement perceptibles, il suffira, pour enlever tout doute, de faire remarquer que le cas d'attention concentrée sur de tels objets n'a rien de primitif et qu'il s'explique par l'éducation reçue; ainsi l'homme n'est point porté naturellement à s'appliquer à déchiffrer des manuscrits peu lisibles; cela seul éveille à un haut degré l'attention de l'enfant qui évoque en son esprit des images naturellement intenses et, plus l'intensité des images s'accroît, plus s'accroît aussi, ce semble, l'attention.

Ces remarques concernant l'attention nous ont conduit sur le terrain des éléments volitionnels de la certitude. L'attention peut être en effet considérée comme la forme sous laquelle la volonté intervient le plus spontanément dans la certitude. En elle-même et si on la distingue de l'intensité de l'image, elle est simplement constituée, comme nous l'avons indiqué tout à l'heure, par les phénomènes tactilo-musculaires qui se produisent ou tendent à se produire chaque fois qu'une image surgit dans notre cerveau [1]. Ces phénomènes apparaissent, chez l'homme, comme ayant avec les images qu'ils accompagnent des rapports d'adaptation soit naturelle, soit acquise : naturelle, comme par exemple quand, très tôt après sa naissance, l'enfant fixe son regard sur l'objet brillant qu'il voit; acquise, comme chez ceux qui ne peuvent réfléchir sérieusement qu'en se tirant la barbe, en marchant, etc. Grâce à cette adaptation de l'image à l'attention et peut-être de toute image déterminée à un mode d'attention déterminé, il peut y avoir aussi bien action de l'image sur l'attention que réciproquement; ainsi l'œil s'adapte à l'impression qu'il reçoit, c'est-à-dire l'image visuelle amène, par un acte plus ou moins réflexe, une certaine tension des muscles de l'œil, et réciproquement toute tension des muscles de l'œil, telle que celle qui se produit dans les cas d'attention visuelle, tend à augmenter, sans doute, la vivacité des images visuelles.

D'après ce qui précède, il convient, dans la théorie de la certitude, d'éliminer les prétendus éléments volitionnels, en tant du moins qu'il s'agit de l'attention, comme ne constituant rien de particulier qui n'ait été précédemment étudié. Ils se réduisent en somme à l'action exercée sur une image ou un groupe d'images par les sensations qui nous viennent, dans l'attention, des muscles innervés; ces sensations pouvant d'ailleurs être considérées, comme toutes autres, au point de vue de leur qualité qui reste toujours d'ordre tactilo-musculaire, et au point de vue de leur intensité qui est plus ou moins grande selon que l'attention est plus ou moins grande.

Il nous reste donc simplement à considérer les influences émotionnelles, c'est-à-dire celles qu'exercent le plaisir et la douleur. Il n'est pas rare d'entendre parler de l'action des passions, des sentiments sur la certitude. Comme dit le proverbe : « On croit ce qu'on désire. » Ces remarques, qui appartiennent à la psychologie populaire, sont en partie exactes, mais, au point de vue d'une théorie scientifique, elles demandent à être davantage précisées. Le plaisir et la douleur ne sont pas ici des causes, pas même des effets, ils sont

1. Voir Ribot, *Psychologie de l'attention.*

bien plutôt des éléments du groupe total constituant une vérité. Cette conclusion est du moins implicitement contenue dans la théorie que nous admettons, en suivant sur ce point Wundt, que l'affectivité, c'est-à-dire l'aptitude à s'accompagner de plaisir et de douleur, est une propriété élémentaire de la sensation. Contre cette théorie, il est vrai, se sont élevées souvent des objections. Ç'a été, par exemple, une idée longtemps admise et qui semble en partie au moins contredire la précédente que le sentiment nuit à la clarté de l'image, que la perception est en raison inverse de l'émotion. Mais cette dernière hypothèse ne peut être soutenue que pour les cas d'émotion violente. Tant que l'émotion ne dépasse pas une certaine intensité, elle est certainement favorable à la clarté de l'image, ou, mieux exprimé, la clarté et un certain degré de plaisir vont toujours de pair. Chacun sait en effet que nous voyons, entendons mieux ce qui nous intéresse que ce qui nous laisse indifférents.

Si donc on admet la théorie de Wundt concernant les phénomènes de plaisir et de douleur, il s'en suivra que l'intérêt qu'on porte à une croyance n'est pas ce qui fait, à proprement parler, croire à sa vérité. D'une part, toute croyance s'accompagne nécessairement de phénomènes affectifs, et, d'autre part, l'intérêt particulier qui s'attache à certaines révèle simplement, chez celui qui l'éprouve, des dispositions fonctionnelles, soit héritées, soit acquises, qui actuellement entrent en action : ainsi un Grec croyait à plusieurs Dieux non pas vraiment parce qu'il avait intérêt à y croire, mais parce qu'il était habitué à entendre dire qu'il en existait plusieurs; et c'était cette habitude peu à peu développée en lui qui le faisait à la fois s'intéresser à la croyance à plusieurs dieux, avoir besoin de cette croyance et, bien plus, en conséquence des explications que nous avons précédemment données quand nous avons étudié la certitude au point de vue intellectuel, s'imaginer ces dieux sans doute avec une grande netteté [1].

1. Il n'existe pas encore aujourd'hui de théorie scientifique du plaisir et de la douleur qui ait reçu l'adhésion du plus grand nombre et de tous les plus importants des psychologues. En France, notamment la doctrine que le plaisir et la douleur seraient des propriétés de la sensation a rencontré un certain nombre de sérieux adversaires. Cependant ces adversaires, lesquels se sont généralement placés sur le terrain de la psychologie pathologique, concéderaient, croyons-nous, et c'est tout ce que nous demandons, que, chez l'homme sain, les choses se passent *comme si* le plaisir et la douleur étaient des propriétés de la sensation. Au lieu de propriétés, on pourrait, à la rigueur, dire effets; car on sait que la douleur, par exemple, se produit un peu moins vite que la sensation qu'elle accompagne.

V

La théorie de la certitude a été exposée, dans les pages qui précèdent, d'une manière générale. Nous voudrions maintenant examiner rapidement un certain nombre de questions spéciales qui se rattachent à la question générale et présentent des difficultés plus ou moins considérables.

D'abord nous pouvons juger, d'après ce qui précède, la question du critérium de la vérité. Ce que les uns, par exemple, ont appelé l'évidence, c'est, s'il s'agit de l'évidence sensible, simplement l'intensité de l'image et notamment, d'où la métaphore qu'indique le mot évidence, de l'image visuelle. Quant à la question de l'évidence rationnelle, nous y reviendrons tout à l'heure.

Le critérium du témoignage universel repose essentiellement sur le phénomène de l'augmentation de l'intensité des images et de la force des associations par la répétition. Entendre dire à 100 personnes la même chose, c'est avoir soi-même 100 fois la même idée devant l'esprit, d'où il résulte finalement que ces 100 idées, par les actions et réactions qu'elles ont exercées les unes sur les autres, ont chacune acquis une vivacité et une cohésion très grandes. Si 1000 personnes vous répètent toujours cette idée, la cohésion et la vivacité en question continuent de croître et il en résulte peu à peu une croyance qui, pratiquement, peut équivaloir à la certitude la mieux scientifiquement établie. Cette influence exercée sur chacun de nous par le témoignage de ceux qui nous entourent sera toujours considérable et nul ne peut s'y soustraire. Elle implique l'existence d'une société et par conséquent subit les conditions que la société elle-même subit : plus le pays a de cohésion géographique, linguistique, morale, politique, administrative, plus la société entre ceux qui l'habitent est elle-même étroite et plus le témoignage, dans cette société, comme la mode, a d'empire. Le côté faible du témoignage universel, c'est qu'il ne produit en chacun de nous, abstraction faite, par exemple, de la parole entendue, que des états représentatifs, et par conséquent n'est qu'un moyen indirect de vérité, un moyen de renforcement, non d'acquisition des idées ; et, d'autre part, jamais, dans les conditions normales, 100 témoignages ne produiront dans notre esprit une certitude équivalente à celle qu'y pourraient produire 100 perceptions.

Le critérium de l'autorité repose sur un phénomène plus complexe que celui du simple témoignage. Dans le cas de l'autorité, à l'action du témoignage s'ajoute en effet l'action produite par l'idée et l'émo-

tion particulièrement intenses qu'éveille en nous la simple vue du personnage qui nous témoigne quelque chose; une tendance énergique entre chez nous en acte, savoir la tendance à la peur, au respect et à l'admiration de la force. De là la surexitation mentale, l'attention considérable qui se manifestent en nous, et, conséquemment, la vivacité et la persistance des images qu'est venu fortifier en nous un tel témoignage. Comme le témoignage pur et simple, l'autorité doit toujours aussi jouer un rôle important dans la formation de la certitude humaine. De moins en moins il est possible à l'Européen de tout faire et de tout apprendre par lui-même. Une division croissante du travail économique, politique, scientifique s'impose et il en résulte, par rapport à la science, que chacun doit, s'il veut pouvoir arriver à quelques résultats sérieux, se cantonner dans son coin et croire de confiance, pour toutes les questions autres que celles qui le concernent spécialement, des hommes qui pour lui ou de l'aveu de tous sont des autorités. Quel chimiste pourrait refaire de lui-même toute la chimie, et même, voulût-il la refaire, ne se guiderait-il pas encore sur des autorités pour employer de préférence telle méthode, éviter tels tâtonnements? Notons en passant le rôle important que l'autorité a jouée et joue en psychologie. Les psychologues en effet ont subi constamment l'influence des savants dont la science se trouvait, à leur époque, arrivée à un haut développement. C'est ainsi que la psychologie a commencé par être théologique au moyen âge. Puis elle est devenue mathématique au temps où de grandes découvertes mathématiques se faisaient; on sait comment Spinoza déclare au commencement de son *Ethique* qu'il va traiter des passions comme il traiterait de lignes, de plans et de solides. Puis la physique ayant fait des découvertes surprenantes, nous avons eu la psycho-physique; nous avons enfin eu la psychologie physiologique. La science psychologique a d'ailleurs toujours gagné à s'incliner ainsi devant ses sœurs aînées, mathématique, physique, physiologie, et à vouloir faire comme elles. Il n'est pas jusqu'à la théologie qui ne lui ait rendu de grands services [1].

Quant au critérium du miracle, auquel ont eu recours principalement les docteurs chrétiens, on se l'explique aussi très aisément. Le miracle est le plus souvent constitué par une perception. Comme

1. Ainsi, pour ne prendre qu'un seul exemple, la spiritualité excessive attribuée à l'âme par le christianisme se retrouve chez Descartes et beaucoup de ses successeurs, et a pu sauver la psychologie moderne du matérialisme dans lequel elle a souvent risqué de tomber d'une manière plus ou moins définitive sous l'influence des découvertes de la physique, de la chimie et de la physiologie, ce qui eût pu être fort dangereux pour elle.

tel, il est certain pour ceux qui le constatent. D'autre part, cette perception contredit à beaucoup d'égards l'ensemble des perceptions antérieures qui lui ont été analogues, revêt à ce titre un caractère anormal, surnaturel, peut conférer, par conséquent, dans l'esprit de ceux qui en sont témoins, à celui auquel le miracle est attribué une puissance, une autorité elles-mêmes anormales, surnaturelles. Le miracle, en prenant le mot dans un sens large, devient ainsi le fondement de l'autorité. Il a donc joué et jouera un rôle aussi considérable que l'autorité elle-même. On croira toujours plutôt l'homme qui accomplira des choses extraordinaires que celui qui fera simplement ce que tout le monde peut faire. Ainsi la confiance que le peuple accorde aujourd'hui aux savants tient incontestablement surtout au caractère miraculeux que présentent pour lui leurs découvertes.

Nous arrivons maintenant aux critériums qui rencontrent une certaine faveur chez les savants et philosophes modernes ou contemporains. Tels sont, par exemple, ceux de l'inconcevabilité de la négative, de l'accord de la pensée avec elle-même et autres semblables.

Si l'on se souvient de ce que nous avons dit précédemment quand nous avons montré comment les certitudes négatives ne sont rien de primitif, on comprendra que plus une certitude positive acquiert en nous de force, plus la surprise que cause une affirmation qui la contredit s'accroît. A des certitudes de plus en plus fortes correspondent ainsi logiquement des négations de plus en plus capables de surprendre, de plus en plus difficilement concevables. Et c'est pourquoi on peut en effet dire que la plus ou moins complète impossibilité d'une conception négative est un signe de la vérité de la proposition positive contraire. Seulement nous devons faire remarquer que précisément de cela même qu'une certitude s'impose à nous de plus en plus il résulte l'improbabilité de plus en plus grande que la pensée puisse nous venir de la nier. En conséquence, le critérium de l'inconcevabilité de la négative ou de l'impossibilité de se contredire revêt un caractère au plus haut degré artificiel et, en fait, seul un logicien de profession peut s'aviser de songer à dire qu'un homme n'a pas deux mains, que les corps lourds, abandonnés à eux-mêmes, ne tombent pas. On ne peut supposer qu'un homme ordinaire, même pour se prouver les vérités positives contraires, puisse venir émailler son discours de propositions pareilles.

Le critérium de l'accord de la pensée avec elle-même repose sur le phénomène, précédemment signalé, de l'attraction énergique qu'exercent l'une sur l'autre deux pensées qui se ressemblent à un

haut degré. On voit par là que l'accord en question constitue, non pas le moins du monde un critérium de vérité, mais un des éléments mêmes de la vérité ou de la certitude basée sur la perception d'une ressemblance entre des phénomènes. Ce prétendu critérium serait d'ailleurs tout à fait insuffisant, puisque, parmi nos certitudes, il en est peut-être autant qui reposent sur la perception de différences qu'il en est de fondées sur celle de ressemblances. Ainsi X est Y peut être tout aussi vrai que X est X.

Remarquons encore que nous sommes capables de saisir parfois presque aussi bien la similitude de deux propositions que celle de deux simples objets ou idées. Quand ces propositions, tout en présentant une grande analogie, sont individuellement considérées, fausses l'une et l'autre, la ressemblance aperçue entre elles ne donne plus lieu qu'à ce qu'on appelle une vérité formelle; exemple : « Tous les hommes sont immortels, Pierre est immortel. » Inutile d'ajouter que ces vérités simplement formelles sont encore des créations artificielles des logiciens.

Notons enfin que la perception de nombreux objets semblables a pour conséquence, ainsi que nous l'avons montré, de faire apparaître en nous une tendance à apercevoir désormais plus aisément, plus rapidement tout objet semblable, et aussi à compléter ce qui, par hasard, dans une nouvelle perception de l'objet, ne serait pas immédiatement donné. De là l'explication de l'obligation logique où nous nous sentons souvent d'affirmer ce qui concorde avec ce que nous avons déjà souvent observé. Cette obligation logique, quand on l'envisage, ce qui est le cas ordinaire, par rapport, non plus aux objets considérés individuellement, mais aux relations qui existent entre eux, est l'équivalent subjectif de l'*invariabilité des relations réelles* (A. Comte). Un cas fort intéressant du principe de l'invariabilité des relations, c'est le principe de causalité ou de l'invariabilité des relations de succession; on peut encore le formuler ainsi : *Partout et toujours les mêmes phénomènes sont précédés et suivis des mêmes phénomènes* [1]. Le principe de causalité correspond dans

1. La formule que donnent du principe de causalité certains traités de philosophie est tout à fait défectueuse parce qu'elle omet précisément le mot le plus important, le mot *même*. Les savants en effet croient, non pas simplement que tout fait a une cause, mais bien que tout fait a toujours la *même* cause. De là le mot *invariable* ajouté par Mill à celui d'antécédent quand il définit la cause. Il ajoute aussi le mot *inconditionnel*; mais, d'une part nous ne voyons nullement l'utilité de ce second qualificatif, et d'autre part nous en voyons très bien le danger, puisqu'avec lui nous sommes amenés en présence de l'idée de l'absolu qui est loin, comme le prouvent les discussions qui se sont élevées à son sujet, d'être claire pour tout le monde. Si Mill a introduit ce mot inconditionnel dans sa définition, c'est qu'il voulait éviter qu'on lui fît l'objection que, par

l'esprit humain à une tendance qui, chaque jour, grâce aux nouvelles lois découvertes, va se fortifiant et qui, dès maintenant, a, chez beaucoup de savants, acquis une telle énergie qu'ils ne se posent même plus la question du caractère anormal d'aucun phénomène et le considèrent tout de suite, quel qu'il soit, comme susceptible d'explication. Chez les hommes du peuple, chez les artistes, bref chez tous ceux qui ne sont pas, comme les physiciens et chimistes, par exemple, en contact fréquent avec des lois faciles à constater, le principe de l'indéterminisme ou de l'irrégularité dans l'apparition des phénomènes rencontre au contraire assez facilement créance.

Un cas extrême de l'accord de la pensée avec elle-même et que l'on a donné souvent comme un des principes premiers de la raison, c'est l'axiome de l'identité. On dit qu'il est certain absolument que $A = A$. Le malheur est que, dans la plupart des cas, il n'est pas vrai que deux phénomènes qui pour d'autres ou dans d'autres conditions paraîtraient identiques soient pour nous sûrement identiques. Il faut, pour qu'il y ait identité perçue ou conçue, que des conditions se trouvent réalisées qui le plus souvent ne le sont pas. Il faut, par exemple, que le premier A, dans l'identité $A = A$, ne soit ni dans le temps ni dans l'espace trop éloigné du second. S'ils sont trop éloignés, d'abord le plus souvent nous ne songerons pas à les comparer; si cependant nous les comparons, aucune certitude complète le plus souvent ne naîtra en nous. Qui de nous ayant à Marseille regardé même attentivement la lettre A, écouté avec soin un son déterminé et revoyant à Paris une lettre A supposée absolument semblable, y entendant un son supposé absolument semblable, oserait affirmer

exemple, le jour suit invariablement la nuit, sans que pourtant l'un soit la cause de l'autre. Mais, comme le remarque Wundt dans sa *Logique*, si le jour suit la nuit, la nuit suit aussi le jour. Ajoutons qu'il n'est pas vrai que le jour, c'est-à-dire la visibilité des objets, suive invariablement la nuit. Il suit le jour lui-même comme la nuit suit pendant plusieurs heures à notre latitude la nuit. La nuit plus ou moins complète suit enfin l'interposition devant le soleil non seulement de la terre, mais de la lune, de nuages épais, d'écrans artificiels. Remarques analogues concernant la production du jour. La définition que nous avons donnée du principe de causalité est plus générale que celle de Mill, en ce sens qu'elle ne précise pas s'il s'agit d'un rapport d'antécédent à conséquent ou de conséquent à antécédent. En langage vulgaire, nous décomposerions notre formule ainsi : Les mêmes effets ont toujours les mêmes causes et les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. C'est ainsi qu'un moulin marchera toujours sous l'influence de la même cause, qui sera l'action mécanique soit du vent, soit de l'eau, etc. Le vulgaire qui confond en un bloc qu'il appelle eau, vent, etc., les propriétés mécaniques, physiques, chimiques de l'eau, du vent, etc., n'admettrait pas, en conséquence de cette confusion, que les mêmes effets soient toujours produits par les mêmes causes. Mais il suffit d'un peu de réflexion pour voir que les propriétés chimiques, par exemple, de l'eau, du vent, etc., n'ont rien à faire avec la marche du moulin.

cette ressemblance absolue des uns et des autres? Bien d'autres conditions influent sur la perception de l'identité et la rendent difficile ou impossible, par exemple la nature, l'intensité des images comparées, l'idiosyncrasie de celui qui la perçoit. Ainsi tel individu déclarera identiques deux sons qui pour un autre pourront différer d'un quart de ton, d'un demi-ton, d'une octave. De même l'un de mes sens percevra une différence là où un autre percevra une identité. Deux lignes espacées d'un demi-millimètre seront facilement distinguées par mon œil et ne le seront pas par mon toucher.

La perception et à plus forte raison la conception de l'identité ne présentent donc rien d'absolu. Quand maintenant l'identité se constate et fait l'objet d'une certitude, les conditions qui se trouvent remplies sont précisément celles que nous avons précédemment étudiées : les deux images comparées sont intenses et elles s'associent rapidement et énergiquement. C'est ce qui a lieu quand l'identité se produit dans la perception : ainsi quand je regarde les deux A de la formule A=A ou quand j'entends deux notes identiques à très peu d'intervalle. C'est ce qui a lieu encore quelquefois quand il s'agit d'une perception et d'une image représentative, à la condition que cette image représentative soit vive, fasse, par exemple, partie avec d'autres d'un groupe solidement organisé, tels que ceux qui constituent les idées générales. C'est ainsi que je reconnais tout de suite un homme. Enfin une grande vivacité encore des images et une attraction énergique entre elles, fondée sur la ressemblance, peuvent se produire quelquefois, quoique plus difficilement, avec deux images représentatives l'une et l'autre, et par conséquent donner lieu à une certitude. Les développements qui précèdent impliquent d'ailleurs que toute identité se résout en une très grande similitude et une très petite différence ; dans la perception de A = A, les deux A diffèrent au moins par leur position dans l'espace. A rigoureusement parler, il ne peut exister d'identité sans différence.

Tels sont quelques-uns des principaux critériums de vérité que nous rencontrons dans l'histoire de la philosophie. On voit combien sont étroites les vues qui ont guidé tels et tels quand ils ont voulu prétendre que tel parmi ces critériums avait une valeur absolue, que tel autre n'en avait aucune. La vérité est que la certitude n'a à aucune époque de l'histoire essentiellement changé de nature, qu'elle continue toujours d'être soumise aux mêmes influences et composée des mêmes éléments ou à peu près. Seulement le degré relatif de ces influences a quelque peu changé et les tendances mentales particulières dans l'humanité se sont quelque peu modifiées en intensité relative. En d'autres termes, nos certitudes, notre pensée,

nos vérités ne sont plus quantitativement les mêmes tout à fait que celles des Grecs, de même que celles des Grecs n'étaient déjà plus tout à fait les mêmes que celles des Indo-Européens primitifs. Les lois de la pensée humaine changent-elles donc ou ne changent-elles pas? Peut-être les lois les plus élémentaires n'ont-elles pas changé depuis longtemps; ainsi il n'est pas téméraire de prétendre, quoique on puisse aussi soutenir et qu'on ait soutenu le contraire, que les Grecs voyaient absolument les mêmes couleurs que nous et avaient absolument la même finesse moyenne de discrimination visuelle. Mais nous croyons plus à la loi de causalité certainement que n'y croyaient les populations du moyen âge et il viendra peut-être un jour où le vulgaire y croira comme y croient dès maintenant la plupart des savants. Il y a actuellement prédominance manifeste dans l'esprit des Européens des notions scientifiques au détriment des intuitions littéraires, religieuses, etc. Bref, la pensée prédominante de l'Européen actuel et notamment de l'Allemand, de l'Anglais, du Français est une pensée scientifique, logique, et c'est pourquoi la loi de l'accord de la pensée avec elle-même, qui précédemment a pu être, dans certains cas, celle de l'accord des croyances nouvelles avec des convictions religieuses préexistantes, tend à devenir, dans les mêmes cas, celle de l'accord des croyances nouvelles avec les croyances scientifiques qui ont remplacé les croyances religieuses. Et il nous faut nous garder, crainte de surprise et d'intolérance, de croire que nous soyons arrivés au point de vue absolu. La science n'est pas l'absolu, pas plus que l'art ni la religion ne le sont. La certitude est plus générale que la science; celle-ci n'est qu'un simple cas de la première. Et nous devons considérer le triomphe de plus en plus accentué de la science simplement comme l'indice d'un développement mental particulier, développement moins différent de ceux qui l'ont précédé qu'on ne le croit au premier abord, et qui a ses bons et ses mauvais côtés, comme un développement considérable de l'art ou de la religion a les siens.

VI

D'autres questions intéressantes, se rattachant à la question générale de la certitude, mériteraient un examen approfondi. Telles sont, par exemple, celle de la vérité subjective et de la vérité objective, de la vérité matérielle et de la vérité formelle. Nous allons brièvement consacrer quelques mots à l'une et à l'autre.

Par vérité subjective on doit entendre, si nous nous servons de l'analyse faite précédemment, toute association forte d'une image

vive à l'image complexe constituée par notre personne et considérée soit comme accident, soit comme substance, selon qu'on parle de la vérité connue par la personne ou de la personne qui connaît la vérité. Qu'il y ait de telles vérités, c'est ce qui n'est pas douteux. Ainsi je me sens triste, je suis sûr de ma tristesse autant que je le serais de voir l'encrier dans lequel je puise de l'encre. Par vérité objective, au contraire, on entendra l'association forte d'une image vive à l'image complexe soit du monde en général, soit de tel objet particulier de ce monde, pris également, selon les cas, comme substances ou comme accidents. Pour écarter tout de suite une question qui, espérons-le pour l'honneur de la philosophie, cessera un jour de se poser, nous rappellerons que, dans toute certitude, il y a un élément considéré comme donné, dont l'existence ne se discute pas; par conséquent la question de la réalité ou de la non-réalité objective du monde, plus encore celle de la réalité objective de l'espace, sont de simples jeux de mots qui n'ont guère de sens, quoique, il faut bien le reconnaître, beaucoup de philosophes se les soient posées consciencieusement. En effet, l'association chez tous les hommes est immensément plus forte et le sera toujours entre l'idée du monde et celle de l'espace pris comme substance ou comme accident, par exemple, qu'entre l'idée du monde et celle de leurs propres personnes prises comme substances ou comme accidents.

Cette remarque faite une fois pour toutes, faut-il concéder maintenant que, bien que le monde ait autant de réalité objective qu'on en peut raisonnablement souhaiter, entre les domaines respectifs de l'objet et du sujet, il existe cependant une zone mal délimitée dont on ne puisse dire au juste, à moins d'analyses approfondies, auquel des deux elle appartient ou, plus encore, faut-il admettre, comme le veulent beaucoup de savants, qu'il existe une foule de phénomènes que le vulgaire a l'habitude de considérer comme objectifs et qui, au fond, sont subjectifs? Est-il vrai, par exemple, que la couleur, la chaleur, considérées par tout le monde comme des propriétés des objets, ne soient en réalité que des propriétés ou des créations du sujet?

Eh bien, on peut répondre sans crainte que la couleur et la chaleur sont des phénomènes objectifs, que le nombre lui-même est à la fois objectif et subjectif puisqu'on peut compter des objets et ses idées. Il faut le reconnaître, ces théories sur la subjectivité de la couleur, de la chaleur, etc., sont comparables à celles des philosophes qui nient la réalité du monde extérieur; elles ont fourni d'ailleurs à ces dernières des arguments. En réalité ce qu'on a découvert c'est que tout objet est fonction de nos sens et de notre esprit; mais

c'est là une addition à nos connaissances antérieures; il ne s'en suit nullement que le mot objectif doive être désormais considéré comme synonyme de subjectif. Avant la découverte qui a été faite, les objets étaient fonction de nos sens et de notre esprit tout comme aujourd'hui. Il y a donc, dans cette théorie de la subjectivité de certains phénomènes, de tous selon quelques philosophes, la même illusion qu'il y aurait à prétendre que l'eau n'est plus de l'eau depuis qu'on a découvert qu'elle est composée d'oxygène et d'hydrogène. Tout ce qui résulte des théories de Berkeley, Kant, des analyses expérimentales entreprises par Helmholtz, Wundt et autres, c'est que la différence entre l'objet et le sujet n'est pas tout à fait aussi grande qu'on l'avait cru pendant longtemps. Les théories subjectivistes sont en somme absolument à mettre en parallèle avec les théories matérialistes, lesquelles n'ont fait que tomber dans l'exagération contraire et beaucoup plus naturelle de tout ramener à l'objet, même le sujet, sous prétexte que dans la sensation, par exemple, il est visible que le sujet reçoit l'impression de l'objet. Les idéalistes sont donc mal venus à tourner en ridicule les matérialistes. Les uns et les autres sont en réalité victimes de la même illusion, avec cette différence cependant, tout en faveur des matérialistes, que le matérialisme est une hypothèse qui se présente assez naturellement à l'esprit, tandis que l'idéalisme est une théorie subtile, et qui choque absolument le sens commun.

Il serait un peu inexact de prétendre, comme on l'a fait parfois, que la science a pour but de découvrir le pur objectif en le débarrassant des éléments subjectifs que la connaissance vulgaire y a mêlés; car la science, en partie au moins et si on la compare à la réalité, est visiblement composée d'éléments subjectifs. Quand elle pose une hypothèse, quand à cette dernière elle en substitue une autre, quand elle érige celle-ci en loi, elle fait, chaque fois, œuvre subjective. Le jour où un savant perdrait complètement conscience de l'activité interne qu'il déploie dans l'établissement de la science, il n'y aurait plus pour lui, dans ce qu'il ferait, à proprement parler science.

D'autre part, là où manque entièrement chez tous, en présence d'un phénomène, la conscience d'une activité subjective, la science s'évertuera en vain à vouloir faire passer ce phénomène pour subjectif. Ainsi jamais la science n'arrivera à faire passer la couleur, le nombre, etc., pour des phénomènes exclusivement subjectifs. Si par hasard la croyance à la subjectivité de la couleur, du nombre, etc., prend un peu racine chez quelques-uns, c'est avant tout et abstraction faite du premier qui a édifié la théorie, parce qu'ils subissent

l'influence de l'autorité. Si nous omettons ces cas anormaux, nous restons en présence d'une certitude vulgaire, organisée, savoir que la couleur, le nombre, etc., existent en dehors de nous, laquelle ne peut disparaître qu'avec l'homme lui-même.

Enfin une discussion qui se prolonge aujourd'hui encore est celle qui porte sur la question de l'existence de vérités formelles, de sciences formelles. Ainsi la géométrie, affirment les uns, est une science créée entièrement par l'esprit. Cependant il n'est pas douteux que la géométrie des livres ressemble extraordinairement à celle de la nature, et qu'on peut vérifier expérimentalement, avec toute l'exactitude désirable, sur un triangle bien tracé, les propriétés des triangles découvertes par le raisonnement. Dès lors, en vertu du principe qu'il ne faut pas multiplier sans nécessité les hypothèses, pourquoi supposer qu'il existe deux géométries? D'autre part, les livres de géométrie ont des figures empiriquement tracées et jamais il n'a été répondu de manière satisfaisante à l'argument que tirent de ce fait ceux qui croient que la géométrie est une science physique. Enfin si la géométrie considère des points sans étendue, la physique, qui n'est pas ordinairement mise au rang des sciences formelles, n'étudie-t-elle pas dans les objets les propriétés physiques en faisant abstraction des propriétés chimiques, mécaniques, etc., et même telle propriété physique comme la pesanteur, en faisant abstraction des autres, chaleur, lumière, etc.?

La distinction entre le formel et le réel est donc simplement relative, non essentielle. Et nous sommes du reste parfaitement en mesure d'expliquer cette différence. Si, par exemple, nous prenons le cas de la géométrie, nous comprendrons qu'il soit aisé de raisonner sur cette science avec certitude, car les images sur lesquelles on raisonne ont une vivacité extrême. Qu'on demande au plus ignorant de tracer immédiatement un triangle, et il en tracera un très passable. Je sais en outre très bien comment on construit un polygone et si l'on me demandait d'en tracer de mémoire un de 1000 côtés, je ne me tromperais pas d'un seul côté. Du reste, malgré cette vivacité qu'ont les images géométriques internes, tous les géomètres recourent en outre à des perceptions, puisqu'ils tracent dans leurs livres, sur leurs cahiers, des figures. Ce fait s'explique d'ailleurs par ce que nous avons montré, savoir que, sauf de rares exceptions, l'image interne, si vive qu'elle soit, ne peut atteindre à la vivacité de la perception [1].

1. Quoique ce ne soit pas ici le lieu de discuter longuement sur la nature des vérités arithmétiques et géométriques, nous ne pouvons nous empêcher de dire quelques mots de la théorie très élaborée qu'un des plus éminents parmi les

VII

En résumé, la certitude sous sa forme la plus simple est constituée par deux images intenses, rapportées l'une à l'autre de telle manière que l'une d'elles soit prise comme donnée, comme substance, et associées ou dissociées fortement. Quel est le degré de vivacité que doivent avoir ces images, quelle doit être l'énergie du lien qui les réunit ou de l'opposition qui se manifeste entre elles, c'est ce qu'il nous est impossible de déterminer avec exactitude. Nous pouvons seulement dire que cette vivacité des images et cette énergie du lien ou de l'opposition peuvent osciller entre des limites assez considérables sans que, dans la pratique au moins, on cesse pour cela de se déclarer certain. Néanmoins, si on examine attentivement l'état de sa conscience, on remarquera que, dans bien des cas où l'on se déclare sûr, en réalité il y a place pour un doute plus ou moins considérable. Sans préciser davantage, on peut dire que le maximum de certitude que l'homme puisse atteindre se rencontre dans des

philosophes contemporains, Wundt, en donne dans sa *Logique*. Après avoir, brièvement et mieux qu'aucun logicien avant lui ne l'a fait, signalé les exemples nombreux de méthode expérimentale et inductive qu'on trouve anciennement et encore actuellement dans la science mathématique, il n'en arrive pas moins à développer finalement une sorte de leibnizianisme, fortement mêlé, il est vrai, d'empirisme, auquel le lecteur ne s'attendait guère. La phrase suivante résume assez bien la différence de point de vue qui existe entre lui et Mill. Mill, dit-il, « considère les propositions mathématiques comme des inductions immédiates de l'expérience, tandis qu'elles sont des inductions tirées elles-mêmes de l'expérience » (*Logik*, Bd. II, S. 107). Voici, par exemple, comment Wundt considère le nombre comme une abstraction tirée de l'expérience. « Si nous nous demandons ce qui reste, lorsque nous avons fait abstraction de tous les éléments variables de ces représentations sur lesquelles s'exerce la fonction de numération, ce reste n'est rien autre chose que *la fonction de numération elle-même*, une suite et un enchaînement d'actes d'aperception, dont chacun représente l'idée abstraite d'unité. » Il ajoute cependant aussitôt : « Nous ne pouvons pas, à vrai dire, compter sans des objets qui nous soient donnés dans l'expérience interne ou externe, et tout exposé de nombres est en conséquence forcé de recourir à des figurations (Versinnlichungen) objectives. » Il nous semble qu'il y ait dans ce qui précède une contradiction, que Wundt d'un côté incline à admettre la possibilité d'actes d'aperception indépendants de l'expérience, tandis que de l'autre il nierait cette possibilité. Si en outre, comme nous avons essayé de le prouver, l'aperception ne peut jamais être séparée de l'image, si, ce que Wundt lui-même paraît admettre dans sa *Psychologie*, elle peut être considérée comme une sorte de propriété de tout phénomène mental, la seule conclusion possible, croyons-nous, c'est que l'idée de nombre est peut-être une idée plus générale que toute autre, mais néanmoins composée comme une idée générale ordinaire, c'est-à-dire d'idées particulières nombreuses. Ajoutons enfin qu'il ne peut y avoir nombre que de choses différentes. Donc, s'il y avait nombre d'actes d'aperception, c'est que ces actes seraient différents ; d'où leur peut venir cependant, dans la théorie de Wundt, cette différence, sinon, en dernière analyse, des sensations ?

perceptions comme celle qu'on a quand on regarde un oiseau perché sur une branche, deux objets placés près l'un de l'autre.

La vivacité des images est influencée par diverses causes. Dans la perception, toutes les images, à quelque sens qu'elles appartiennent, sont suffisamment vives pour donner lieu, autant qu'il dépend d'elles seules, à des certitudes.

Mais s'il s'agit de représentations, des différences notables se manifestent entre elles. Abstraction faite des variations individuelles qui peuvent être quelquefois assez grandes, en général ce sont les images visuelles qui se conservent le mieux, avec le plus de vivacité, dans le souvenir. C'est pourquoi on restera longtemps sûr encore, après avoir vu un objet, qu'il se trouve à telle place, a telle forme, tandis qu'on cessera vite de se souvenir de la saveur d'un mets, de l'odeur d'une fleur.

La vivacité des images est en raison inverse du temps écoulé depuis la perception qui les a produites, et par conséquent aussi la certitude.

Une intensité assez grande de ces images peut se maintenir ou se développer dans le souvenir sous l'influence de deux conditions principales, l'intensité considérable de l'impression primitive elle-même, la répétition de la perception primitive ou de l'image de souvenir qu'elle a laissée dans l'esprit. Dans ce dernier cas, non seulement l'image nouvelle avive l'image ancienne, mais elle-même est avivée par celle-ci; la perception est elle-même avivée par le souvenir. Ces derniers faits expliquent pourquoi toute image correspondant à une tendance mentale soit innée, soit acquise, se trouve en quelque sorte choisie au milieu d'autres et élevée tout de suite à un degré de conscience que les autres ne peuvent atteindre.

Quant à l'image appelée dans une certitude à jouer le rôle de substance, elle est en dernière analyse toujours, de deux qui sont près d'apparaître devant la conscience, celle qui correspond à la plus forte tendance, c'est-à-dire, dans le cas où il s'agit de tendances acquises, celle qui, à côté d'elle, trouve dans l'esprit le plus grand nombre d'idées semblables et vives. Nous laissons de côté en général, en raison du peu de renseignements qu'on a sur ce sujet, l'influence de la nutrition, de la circulation du sang, des excitations inconscientes, quoiqu'il ne soit pas douteux que cette influence existe et qu'il en puisse même résulter des surexcitations locales prolongées de certaines parties du cerveau et par conséquent l'éveil durable de groupes particuliers d'images et de certitudes.

Si l'on ne tenait compte que des répétitions de perceptions, seule une phrase comme la suivante : « Tous les hommes sont mortels »

serait en général possible; car nous avons tous vu plus d'hommes vivants que d'hommes et même d'animaux morts. Mais il nous arrivera cependant de dire aussi et de penser : « La mort frappe impitoyablement les hommes ». Dans ce cas, c'est que nous avons récemment ou très souvent songé à la mort ou peut-être vu dans la journée un homme mort, ou c'est enfin que l'idée de mort éveille en nous des tendances particulièrement énergiques, comme l'instinct de la peur.

En ce qui concerne l'association des images, la nature, l'intensité des images, la répétition, le temps écoulé sont encore autant de conditions qui influent sur le développement de cette association. Plus les images sont semblables, plus rapidement et fortement elles s'associent. Si elles sont trop semblables, elles arrivent même à se confondre tellement que la conscience ne peut plus du tout ou ne peut plus que difficilement les distinguer les unes des autres. Alors la question de certitude ne se pose plus. Ainsi personne ne se demande, en s'éveillant le matin, s'il se reconnaît, ni même s'il se connaît.

A la rigueur on pourrait considérer le plaisir et la douleur, c'est-à-dire l'affectivité, d'une part, et, d'autre part, l'attention ou l'aperception comme des propriétés élémentaires de toute image ou idée. Le mieux cependant est de dire que la certitude s'accompagne ou encore est toujours immédiatement suivie de plaisir ou de douleur; et, d'autre part, les images qui y interviennent sont, comme toutes images en général, en corrélation étroite avec des phénomènes musculaires déterminés qui constituent l'attention proprement dite, laquelle n'est d'ailleurs rien de spécifique.

Nous avons insisté sur ce point que la répétition crée en nous des tendances mentales qui elles-mêmes fournissent autant de bases d'aperception. Comme, selon les époques, les pays, etc., les idées répétées varient, il s'en suit que l'esprit humain et par conséquent la certitude et la vérité, si faiblement que ce soit, varient. Les vérités permanentes correspondent aux tendances mentales permanentes et aux réalités permanentes : c'est ainsi qu'il sera toujours vrai sans doute qu'un monde extérieur étendu existe. Mais il ne l'est plus pour tous que l'Olympe ait existé, que Napoléon Ier existe.

Actuellement dominent ce qu'on appelle les vérités scientifiques, c'est-à-dire qu'un ensemble de tendances mentales particulières l'emportent sur les autres dans les cerveaux des Européens actuels. Ces vérités n'ont cependant en elles-mêmes rien qui les distingue essentiellement des autres. Elles se forment, comme toutes vérités, par l'observation, le raisonnement, sous l'influence du témoignage,

de l'autorité, du miracle. Ce qui les caractérise le mieux peut-être, c'est le rôle prépondérant que joue dans leur formation la perception sensible et notamment la perception visuelle. Aussi voit-on les savants demander avec insistance des vérifications, c'est-à-dire la substitution en dernier lieu de perceptions sensibles aux simples états faibles de l'imagination. Il résulte d'ailleurs de ce fait pour la science une supériorité de certitude qui lui assure l'avantage chaque fois qu'il lui est permis d'entrer en lutte avec les croyances qui ne reposent pas au même degré qu'elle sur la perception.

B. Bourdon.

REMARQUES SUR L'INDUCTION

DANS LES SCIENCES PHYSIQUES

La théorie de l'induction n'est point achevée. Les logiciens n'ont pas encore réussi à se mettre d'accord au sujet de la nature et de la valeur de cette opération intellectuelle. Stuart Mill en conteste le premier principe et M. Rabier, qui l'admet, ne lui attribue que le rang d'une hypothèse de plus en plus confirmée par l'observation. Nous possédons, sur ce sujet, une magistrale étude de M. Lachelier à laquelle on fera toujours bien de revenir; même après M. Lachelier cependant, on peut utilement poser quelques questions et essayer une ou deux réponses.

Nous appelons induction l'acte intellectuel qui aboutit à formuler les lois de nature; pour bien comprendre l'induction, il faut donc d'abord s'efforcer d'avoir une idée nette de ce qu'est une loi de nature. La science moderne a sur ce point une doctrine très précise, mais qui paraît n'être pas encore généralement entendue. Une loi est un rapport de dépendance entre deux termes, rapport tel que, si le premier terme est donné, le second l'accompagne ou le suit, toujours et partout. C'est une loi par exemple que, si un rayon lumineux tombe sur une surface avec laquelle sa direction forme un angle de 45 degrés, l'angle de réflexion sera aussi de 45 degrés; c'est une loi que, si un corps est plongé dans l'eau, il perd un poids égal à celui du volume d'eau qu'il déplace La nécessité énoncée par ces formules est une nécessité conditionnelle. Si le premier terme se produit, le second se produit nécessairement. Mais la production du premier terme n'est point donnée comme nécessaire et, si le premier terme ne se produit pas, le second ne se produit pas non plus. On appelle affirmations hypothétiques celles où le rapport entre le prédicat et le sujet n'est affirmé que sous une certaine condition; les énoncés de lois ou les théorèmes sont donc des affirmations hypothétiques.

Il y a ici une différence importante entre la logique moderne et la logique aristotélicienne, différence sur laquelle, après d'autres, je voudrais attirer l'attention. D'après la logique aristotélicienne l'élément stable des choses, la donnée nécessaire de l'univers, ce sont les essences ou les formes, c'est-à-dire certains groupements de caractères dont l'existence est éternelle et qui tendent constamment à se réaliser dans la matière. Quand un aristotélicien dit : Le granit est une roche dure et grenue, ou : le singe a quatre mains , il entend que l'existence de ces deux classes d'êtres, des agrégats minéraux durs et grenus, des organismes doués de quatre mains, est une nécessité naturelle, un fait constant. Son affirmation n'a aucun caractère conditionnel, elle est, comme on dit, catégorique. Cette manière de penser est fort étrangère à la science actuelle. Nous ne croyons plus à la permanence des groupements complexes de caractères. A nos yeux, les classes et leurs types ne sont pas éternels, tous les arrangements sont transitoires; les espèces minérales, végétales et animales ont apparu et disparaîtront. Si donc nous disons encore : le granit est une roche dure et grenue, le singe a quatre mains, nous n'entendons nullement affirmer par là que l'existence d'êtres doués de ces caractères soit nécessaire et constante. Nous affirmons seulement d'une manière conditionnelle que, s'il y a des blocs de granit, là où il y en a, quand il y en a, ils sont durs et grenus, et de même que, s'il y a des singes, ils ont quatre mains. Depuis quand y a-t-il des granits et des quadrumanes? où sont-ils, combien sont-ils? jusqu'à quand y en aura-t-il? ce sont là des questions tout autres, des questions historiques que le théorème ne tranche en aucune façon.

D'ailleurs, à parler rigoureusement, des formules comme celles que je viens de citer ne sont pas des théorèmes, elles n'énoncent pas des lois. Une loi est un rapport entre deux termes différents. Où sont les deux termes différents dans une formule comme celle-ci : le granit est dur et grenu, le singe a quatre mains? L'idée du singe et celle d'un être doué de quatre mains ne sont pas des termes différents. La seconde est un des éléments, un des caractères dont se compose la première. Quand je dis : le singe a quatre mains, j'énonce simplement une partie de la définition du singe. L'organisation du singe implique sans doute des lois, mais la définition ne les explique nullement. Pour la transformer en théorème il faudrait pouvoir énoncer, comme premier terme, les autres caractères avec lesquels est lié nécessairement celui d'avoir quatre mains. Nous aurions alors une formule comme celle-ci : Si un être est doué de tels et tels caractères (caractères qui se trouvent effectivement chez les singes),

il a aussi nécessairement quatre mains. On conçoit qu'il est beaucoup plus difficile d'obtenir de pareils théorèmes que de simples définitions empiriques, mais on voit en même temps combien, lorsqu'on pourra les avoir, ils seront plus instructifs.

Si l'on étudie les formules qui sont données dans la science comme des énoncés de lois, on reconnaîtra que le caractère hypothétique fait défaut à plusieurs d'entre elles; mais, en y regardant de près, on n'aura pas de peine à discerner qu'elles impliquent des affirmations conditionnelles, et que ces affirmations sont la seule partie certaine de leur contenu. La formule newtonienne de la gravitation universelle peut elle-même nous servir d'exemple. Les corps, dit Newton, s'attirent en raison directe de leurs masses et en raison inverse du carré de leurs distances. Voilà une énonciation qui, en apparence, est tout à fait catégorique. On y affirme, sans condition, l'existence dans les corps d'une force, d'une tendance à laquelle on donne le nom d'attraction. Mais nous savons ce que Newton lui-même en pensait; il ne croyait pas à l'attraction et s'est servi de ce terme comme d'une expression commode, sans la prendre au sens rigoureux. Les choses, a-t-il écrit, se passent comme si les corps s'attiraient. L'idée d'attraction, qui a eu la bizarre destinée d'être introduite dans la pensée scientifique par un homme qui la croyait fausse, est une hypothèse ontologique, soutenable et contestable, au sujet de la nature intime des corps. Elle explique peut-être la relation effective entre les corps, mais elle n'est pas l'idée de cette relation elle-même qui seule tombe directement sous les prises de la science physique. Or, quelle est cette relation? Est-elle que tous les corps, en toute circonstance, inconditionnellement, se meuvent, vont les uns vers les autres? Nullement. Les corps, très souvent, ne vont pas les uns vers les autres; la lune ne tombe pas plus sur la terre que la terre ne tombe sur le soleil. Le rapprochement des corps est soumis à une condition, et cette condition c'est que des influences contrariantes ne les maintiennent pas à l'écart les uns des autres. Ici comme ailleurs, on le voit, la nécessité est seulement hypothétique; le mouvement de gravitation, qui est le second terme du rapport, ne se produit que si le premier terme, c'est-à-dire un ensemble déterminé de circonstances, est donné. Ce premier terme n'est pas énoncé d'une manière satisfaisante par Newton. En disant : les corps, il a dit trop, du moins s'il faut admettre l'existence de l'éther, c'est-à-dire d'un corps dénué de poids. L'éther ne gravite pas, nous dit-on, et cependant il est un corps. Le théorème, pour être achevé, devrait énoncer le caractère autre avec lequel est lié celui de gravitation. Ce caractère autre paraît être la masse, en sorte que la loi

impliquée dans la formule newtonienne pourrait être exprimée à peu près comme suit : si des objets doués de masse se trouvent simultanément dans l'espace et ne sont soumis à aucune influence contrariante, ils vont toujours et partout l'un vers l'autre d'un mouvement dont l'intensité est en raison directe de leurs masses et en raison inverse du carré de leurs distances. On voudra bien croire, je l'espère, qu'en faisant l'analyse logique d'une formule consacrée, je n'ai eu ni la prétention de la priver du respect dont elle est entourée, ni celle de donner à la science un théorème définitif.

Ce que les modernes appellent une loi, c'est donc un rapport conditionnellement nécessaire. Un théorème ou énoncé de loi est une affirmation hypothétique universelle. Pour être formulé d'une manière complète il doit contenir les mots : si — et : toujours et partout. Les logiciens se demandent depuis longtemps si notre esprit est réellement en droit de prononcer de pareils jugements. Nos observations et nos expériences étant toujours particulières, avons-nous le droit d'en induire des affirmations qui portent, non seulement sur les cas observés, mais sur tous les cas imaginables? De ce que, une fois ou quelquefois, nous avons constaté un rapport de dépendance entre le phénomène A et le phénomène B, avons-nous le droit de conclure que ce rapport est universel, qu'il existe entre tout phénomène A et tout phénomène B? et, si nous avons ce droit, sur quoi se fonde-t-il?

Telle est la question de l'induction... On est généralement d'accord que le savant qui fait une induction — ou universalisation d'un rapport expérimental — suppose implicitement la vérité d'un premier principe qu'on appelle de divers noms : principe des causes efficientes, principe du déterminisme, principe des lois, et qui peut être formulé par exemple ainsi : un même ensemble de causes produit nécessairement un même ensemble d'effets. Seulement on n'est pas d'accord sur la nature et la valeur de ce principe que plusieurs paraissent considérer comme synthétique. Si je ne me trompe moi-même, il y a là une erreur ou du moins une confusion d'idées résultant d'une analyse insuffisante. Cette affirmation n'est pas synthétique, elle résulte elle-même du principe logique d'identité. Il y aurait contradiction à dire qu'un même ensemble de causes peut produire un autre ensemble d'effets. Ceux qui jugent synthétique le principe en question n'oublient-ils pas la manière dont nous sont donnés les phénomènes? Ne raisonnent-ils pas comme si l'observation nous les présentait isolément? tandis qu'en réalité ils nous sont toujours donnés dans leurs relations. A vrai dire, les relations sont le seul objet direct de la science. L'essence des choses est au delà de nos

prises. Nous ne pouvons que la conjecturer d'après ses manifestations, c'est-à-dire d'après les actions et réactions qui se produisent quand les choses sont mises en présence ou en rapport les unes avec les autres. Une chose, c'est pour moi une inconnue, un x, qui produit sur ce qui l'entoure certaines modifications et sur moi certaines impressions. Mon presse-papier, par exemple, c'est un x qui produit dans les feuilles sur lesquelles je le place un certain affaissement et en moi certaines impressions de couleur, de pression, qui résiste dans une certaine étendue aux mouvements de ma main, exige de ma part certains efforts musculaires, etc. D'une manière générale une certaine chose est celle qui se manifeste d'une certaine manière, — ou, en d'autres termes, une certaine cause est celle qui produit un certain effet. Dès lors il y aurait contradiction à dire qu'une même cause peut produire des effets différents. Si elle produit un autre effet, elle n'est plus la même cause. Puisque A est ce qui produit B, ce qui produit C n'est pas A. Le premier principe de l'induction est donc un principe rationnel d'une certitude absolue. On ne pourrait le contester qu'en contestant le fondement même de toute pensée logique, le principe d'identité. Si cela n'apparaît pas à tous les esprits avec une évidence immédiate, c'est probablement à cause de l'ambiguïté du mot cause, qui est tantôt distingué des mots : condition, circonstance, et tantôt employé comme leur synonyme. En fait l'expérience ne nous met jamais en présence d'une cause et d'un effet isolés; dans les phénomènes, qui sont toujours complexes, il y a constamment des causes combinées qui produisent des effets combinés. La vraie formule du principe de l'induction est donc : un même ensemble de causes produit nécessairement un même ensemble d'effets. Cette formule plurielle prête moins à l'équivoque que la formule singulière, on voit mieux que l'identité de la cause comprend celles des conditions et des circonstances; et dès lors la certitude rationnelle apparaît clairement. Aucune discussion ne serait possible, me semble-t-il, avec qui n'admettrait pas la vérité de ce principe.

Malheureusement ce premier principe, seul, est infécond; M. Lachelier l'a montré péremptoirement. Nous savons de certitude logique que, si le même ensemble de causes se reproduit, il en résultera le même ensemble d'effets; mais la reproduction du même ensemble de causes paraît impossible. Comment pourrait-il n'y avoir aucune différence? La différence de situation dans le temps, tout au moins, n'est-elle pas inévitable? Et, du moment que la situation dans le temps est autre, peut-on dire encore que l'ensemble des causes est le même? Pris à la rigueur, le premier principe de l'induction ne me permet pas même d'affirmer qu'en combinant demain,

dans les mêmes circonstances, les mêmes atomes d'oxygène et de soufre que j'ai combinés aujourd'hui, j'obtiendrai le même composé. Il faut que j'y ajoute une seconde croyance, à savoir que le mouvement dans le temps n'altère pas la nature des atomes, de telle sorte qu'elle sera la même demain qu'aujourd'hui. Sans cette croyance, aucune conclusion du présent à l'avenir ou au passé ne serait permise, même relativement aux mêmes parcelles des mêmes matières. D'ailleurs, on le sait, l'induction ne se borne pas à de pareilles conclusions, et, si elle s'y bornait, son domaine serait singulièrement restreint. Ce qui la caractérise essentiellement, c'est qu'elle conclut de certaines parcelles de matière à d'autres parcelles censées de même nature, des phénomènes qui se sont accomplis dans une certaine masse d'un corps à ceux qui se produiront dans une autre masse du même corps ou d'autres corps. Ainsi le chimiste, qui a combiné une certaine quantité de soufre et d'oxygène qu'il manipulait dans son laboratoire, en tire des conclusions pour toute autre quantité de soufre et d'oxygène sur lesquelles n'ont jamais porté ses expériences; le physicien, qui a étudié la réfraction lumineuse dans l'eau que contient son bocal, conclut de cette étude les lois de la réfraction dans toute autre masse d'eau. Si le chimiste ne croyait pas qu'il y a d'autres atomes de soufre et d'oxygène, si le physicien ne croyait pas qu'il peut y avoir de l'eau ailleurs que dans son bocal, ils n'entreprendraient pas des études qui seraient, dans ce cas, à peu près sans utilité.

Le principe logique d'identité nous assure que, si le même ensemble de causes se répète, il produira le même ensemble d'effets, mais une réflexion très simple nous convainc que la répétition de l'absolument même n'est pas possible. Entre deux phénomènes il y a toujours nécessairement quelque différence, ou de situation dans le temps ou de situation dans l'espace ou de substance. Le principe logique serait donc tout à fait stérile s'il n'était marié à la croyance qu'au sein des différences il peut y avoir des identités, parce qu'il y a des autres qui sont à certains égards des mêmes. Soumettons ce second principe à l'analyse, pour étudier une partie au moins de son contenu.

1° Pour induire il faut croire que les éléments matériels ne sont pas altérés par le cours du temps, en sorte que ce qui est vrai d'eux aujourd'hui le sera encore demain. Si la durée changeait la nature des parcelles de matière sur lesquelles j'expérimente, l'observation de leurs rapports actuels ne m'apprendrait rien au sujet de leurs rapports passés et futurs, la chimie ne pourrait formuler à leur sujet

aucune loi. Le temps n'est pas une puissance; à parler scientifiquement, il n'est pas une cause.

2° Il faut croire que la situation dans l'espace n'a aucune influence sur la nature des phénomènes, en sorte que ce qui est vrai d'eux ici l'est aussi ailleurs. Si un changement de situation, par lui-même et indépendamment de toute autre circonstance, modifiait le pouvoir de réfraction de l'eau, les rapports que je constate dans l'eau que contient le bassin de fontaine de mon jardin ne m'apprendraient rien au sujet des rapports qui pourront s'y produire dans la région de l'espace où, tout à l'heure, cette eau aura été transportée avec moi par le mouvement de la terre. L'espace n'est pas une puissance; à parler scientifiquement, il n'est pas une cause.

3° Il faut croire qu'outre les substances sur lesquelles a porté l'observation, il en existe d'autres qui, tout en étant d'autres substances, d'autres sujets, d'autres parcelles, sont cependant de nature semblable. Cette croyance à la communauté de nature a, d'ailleurs, elle-même des degrés. En premier lieu, tous les physiciens admettent que les natures des corps même différents sont identiques à certains égards, plus ou moins nombreux; ce qui suffit pour rendre possible la répétition d'ensemble de causes identiques à certains égards, desquels résultent des ensembles d'effets identiques aussi à certains égards. En second lieu, les chimistes sont aujourd'hui disposés à croire que les atomes d'un même corps simple ont des natures identiques à tous égards. S'il en est ainsi, cela rend possible la répétition d'ensembles de causes absolument identiques, sauf la situation dans le temps ou l'espace et la substance. Enfin quelques théoriciens soutiennent que les corps prétendus simples sont en réalité des composés, différents les uns des autres par l'ordonnance de leurs molécules, mais constitués tous par des atomes de même nature. L'univers matériel tout entier résulterait de combinaisons diverses d'éléments identiques.

Telles sont quelques-unes des croyances que l'analyse distingue dans ce que nous appelons le second principe ou le principe physique de l'induction. Il suffit de les énumérer pour montrer qu'elles sont très diverses, et qu'on pourrait difficilement leur attribuer une origine unique. La croyance que le temps et l'espace ne sont pas des causes paraît au premier abord tout à fait aprioristique, et cependant il serait peut-être imprudent d'affirmer, sans plus ample réflexion, qu'elle le soit absolument. Celle qu'il existe des communautés de nature entre les éléments matériels semble, au contraire, d'origine expérimentale. Le monde offre à nos regards des ressemblances tout autant que des différences et, quand le travail rationnel inter-

vient, c'est souvent pour dissiper des illusions de ressemblances en découvrant des diversités qui avaient échappé à une observation superficielle. « Il s'agit, dit avec raison Sigwart, de savoir si ce qui nous paraît semblable l'est réellement. » Et cependant, attribuer à cette croyance une origine purement expérimentale, ce serait soulever les objections les plus graves. N'admettons-nous pas la communauté de nature même pour des objets qui ne sont jamais tombés sous les prises de l'expérience? Il subsiste donc, au sujet du second principe de l'induction, beaucoup de questions auxquelles je n'essaye pas de répondre pour le moment.

Cette brève et très imparfaite étude atteindra son but si elle contribue à rendre plus claire une distinction fondamentale. L'opération intellectuelle qu'on appelle induction repose sur deux principes au moins. Le premier c'est que le même ensemble de causes produit nécessairement le même ensemble d'effets, ou que, si le même ensemble de causes se répétait, il produirait nécessairement le même ensemble d'effets. Ce principe est d'une vérité évidente, c'est un axiome. Mais il est conditionnel, c'est-à-dire qu'il n'affirme l'identité des effets que dans la supposition que les causes soient identiques. Si donc la répétition de causes identiques était impossible, ce premier principe n'aurait, malgré son évidence, aucune application, aucune utilité. Le second principe c'est la possibilité de l'identité partielle de plusieurs ensembles de causes. Nous n'avons guère plus de doutes à son sujet qu'au sujet du premier principe, mais son énoncé même fait apparaître la difficulté de l'opération inductive. Les identités étant toujours partielles, c'est-à-dire associées à des différences, il faut que les théorèmes délimitent avec une parfaite précision l'objet auquel ils s'appliquent. Leur première partie doit exprimer, d'une manière assez claire pour écarter toute confusion, les caractères qui constituent le premier terme et desquels le second terme dépend nécessairement. Que l'on attribue au premier terme un trop grand ou un trop petit nombre de caractères, que la cause vraie soit encore connue obscurément, le théorème est insuffisant et son emploi peut donner lieu à des erreurs. Les théorèmes inductifs ne pourront être parfaits que quand l'observation expérimentale elle-même sera parfaite; en attendant, leur valeur est seulement provisoire.

Adrien Naville.

NOTES ET DOCUMENTS

L'IMAGE PSYCHIQUE ET L'ACUITÉ VISUELLE

DANS L'HYPNOTISME

M. Binet, dans son remarquable article publié dans la *Revue philosophique*, X. 1889, en parlant de nos expériences (Ottolenghi et Lombroso, *Nuovi studi sull' ipnotismo*, 1889) avec les lentilles et le spectroscope, expériences dans lesquelles nous essayons de prouver que l'objet imaginaire qui figure dans les hallucinations hypnotiques est perçu dans les mêmes conditions que s'il était réel, nous objecte qu'il faut tenir compte de l'hyperacuité visuelle dont paraissent jouir les sujets en somnambulisme, et qui leur fait trouver des points de repère.

Mais, avant tout, l'hyperacuité visuelle n'est pas toujours le fait de l'hypnotisme. Il y a vraiment, comme il arrive dans tous les phénomènes hypnotiques, quelques cas d'hyperacuité étranges, par ex. le cas d'Azam et celui de M. Bergson, qui lisait dans la *cornea* les lignes d'un livre : mais, comme il résulte de nos observations, dans les cas les plus nombreux, il n'y a pas chez les hypnotiques une acuité qui dépasse les bornes que l'on peut observer chez les gens normaux, tandis que dans presque tous les cas l'image hallucinatoire se comporte avec les milieux optiques comme l'image réelle.

Tous nos sujets, chez lesquels nous avons obtenu les phénomènes des lentilles et du spectroscope, n'offraient pas une acuité visuelle augmentée, même lorsque nous leur suggestionnions la plus grande acuité.

Et nous avions déjà fait, précédemment, des recherches pour reconnaître, dans le sommeil hypnotique, les conditions de l'acuité visuelle et de la sensibilité rétinienne, et les degrés d'augmentation dont elles étaient susceptibles sous l'influence de la suggestion.

Nous avions fait nos observations sur deux sujets très bons, une femme et un homme, qui, à l'examen de la vue, nous ont donné :

R.-P. (Homme.) *Visus :* O. O. = $\frac{20}{20}$ Emmétropie apparente.

Champ visuel : Extrême limite	extérieure	O. D. = 50;	O. S. = 50
—	interne	O. D. = 85;	O. S. = 80
—	supérieure	O. D. = 50;	O. S. = 50
—	inférieure	O. D. = 55;	O. S. = 55

S. (Femme.) *Visus :* O. O. = $\frac{20}{20}$ Hm. 80″.

Champ visuel : Extrême limite	extérieure	O. D. = 45;	O. S. = 50
—	interne	O. D. = 85;	O. S. = 80
—	supérieure	O. D. = 55;	O. S. = 55
—	inférieure	O. D. = 50;	O. S. = 60

Dans l'état hypnotique il n'y avait aucune variation.

Dans d'autres expériences nous leur avons suggestionné de posséder le plus haut degré de la vue.

On obtint alors les résultats suivants :

R.-P. (Homme.) *Visus :* O. O. = $\frac{40}{20}$ Emmétropie apparente.

Champ visuel : Extrême limite	extérieure	O. D. = 60;	O. S. = 55
—	interne	O. D. = 95;	O. S. = 95
—	supérieure	O. D. = 95;	O. S. = 90
—	inférieure	O. D. = 80;	O. S. = 80

S. (Femme.) *Visus :* O. O. = $\frac{30}{20}$ Emmétropie apparente.

Champ visuel : Extrême limite	extérieure	O. D. = 60;	O. S. = 60
—	interne	O. D. = 90;	O. S. = 85
—	supérieure	O. D. = 90;	O. S. = 85
—	inférieure	O. D. = 75;	O. S. = 70

Ces observations, que nous avons répétées aussi sur d'autres sujets avec un résultat à peu près identique, démontrent que, en général (à l'exception de quelques étranges anomalies), les hypnotiques ne peuvent pas disposer, même par suggestions ou auto-suggestions, d'une faculté visuelle beaucoup plus grande que celle d'une personne saine.

Ce n'est donc pas le cas de soutenir que les hypnotiques puissent voir certains points de repère que nous ne voyons pas, même avec la plus grande attention.

Du reste, avec notre interprétation sur la nature de l'image psychique et de ses rapports avec les moyens optiques, il n'y a aucun besoin de cette hypothèse.

Selon nous, l'excitation, qui est la source des images psychiques, se propagerait des centres corticaux visuels à la rétine; le mouvement moléculaire, qui se produit ainsi sur la rétine, est transmis au dehors par les milieux oculaires qui forment un système dioptrique, en donnant lieu à une autre image qui se fixe sur le fond comme sur un écran.

Pour nous, donc, les lentilles n'agissent pas, comme nous objecte M. Binet, directement sur la rétine, mais sur les images projetées par elle-même au dehors.

Selon nous, l'image psychique parcourt, mais à rebours, la même voie parcourue par l'image réelle. Celle-ci du dehors se propagerait à la rétine et de là au centre visuel cortical; celle-là du centre visuel cortical se propagerait par les mêmes voies nerveuses sur la rétine et, de là, elle en serait projetée au dehors.

Cela confirmerait de plus en plus l'analogie qu'on a déjà soupçonnée entre l'image réelle et l'image psychique; et cela est confirmé par de nouvelles observations de MM. Sisamanna et Parisotti [1] qui, en mesurant le champ visuel du blanc et des couleurs chez des hypnotisés, ont observé que les objets colorés suggestionnés comme blancs sont aperçus au delà de leurs limites et tout à fait comme s'ils étaient véritablement blancs.

Prof. Lombroso et Dr Ottolenghi.

1. Académie de Naples, 1889.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Liébeault. Le sommeil provoqué et les états analogues, Paris, O. Doin, 1889.

C'est en 1866 que paraissait le livre de M. Liébeault : *Du sommeil et des états analogues*. Ce livre se divisait en deux parties : dans la première, presque exclusivement psychologique, l'auteur étudiait le sommeil naturel et le sommeil provoqué, établissait l'analogie de ces deux états et posait, d'une façon magistrale, les bases de la théorie de la suggestion. L'autre moitié du volume était consacrée à l'action thérapeutique de la suggestion et du sommeil hypnotique.

Le livre actuel : *Le sommeil provoqué et les états analogues*, est la réimpression presque textuelle de la partie psychologique de l'ouvrage de 1866, la partie consacrée à la thérapeutique devant être publiée à part.

Le livre primitif n'a subi que fort peu de modifications; quelques additions sans grande importance, quelques rectifications de détail, quelques suppressions portant surtout sur les résumés qui terminent les chapitres, voilà tout. Je signalerai du reste au cours de cette analyse les modifications les plus essentielles.

L'ouvrage de 1866, *écrit dans le désert*, suivant l'expression de l'auteur, fut « un véritable anachronisme ». Ce travail n'attira nullement l'attention et fut incompris par ceux-là même qui, par position, devaient être aptes à le juger. Présenté à la Société médico-psychologique, il fut l'objet d'une mise à l'index et d'une condammation sommaire que l'auteur rappelle non sans amertume. A ce point de vue, l'accord était complet entre les médecins et les psychologues. Ni les uns ni les autres ne s'en occupèrent. L'auteur n'avait plus qu'à « s'enfermer dans son manteau et à attendre des jours meilleurs; comme certains novateurs désespérés, il finissait même par ne plus compter que sur d'autres générations pour l'éclosion des vérités dont il se sentait les mains pleines ». Mais le revirement se fit, on sait comment. Les temps sont bien changés et les idées de l'auteur ont fait leur chemin.

Après avoir été vingt ans *seul de son opinion*, après avoir été honni et raillé, traité de fou par les uns, de charlatan par les autres, il est devenu chef d'école; sa modeste demeure, enfouie dans une rue perdue de Nancy, est aujourd'hui un véritable centre scientifique vers lequel

viennent de tous côtés des médecins et des savants. J'ai là devant les yeux une liste de près de cent noms; ce sont les visiteurs d'une année. L'Angleterre, l'Amérique, la Russie, la Suède, la Hollande, la Belgique, la Suisse ont fourni leur contingent; quelques Allemands et quelques Italiens, fort peu de Français; nul n'est prophète en son pays et jamais le proverbe n'a reçu une aussi juste application. C'est en France, à Paris, à Nancy même, que la résistance à ces idées est la plus marquée, résistance dont la capitulation n'est plus du reste qu'une affaire de temps. A l'étranger, par contre, nos idées dominent et se répandent tous les jours de plus en plus. Des cliniques pour le traitement des maladies par l'hypnotisme et la suggestion existent en Angleterre, en Suède, en Suisse, en Belgique, dans toutes les grandes villes de Hollande, et toutes s'inspirent des doctrines et des pratiques de l'école de Nancy. Ces idées seront adoptées avec enthousiasme quand elles nous reviendront avec l'estampille étrangère.

Mais M. Liébeault n'est pas seulement médecin; c'est aussi, et c'est par là surtout qu'il intéresse les lecteurs de cette *Revue*, c'est aussi un psychologue; psychologue très personnel, sentant fort peu l'école et se faisant volontiers à lui-même sa manière de dire et de penser sans s'inquiéter de l'usage et de la tradition. Il n'est même pas très tendre, il faut bien le dire, pour les philosophes et les métaphysiciens de profession et ne leur ménage pas les coups de boutoir.

La lecture de ce livre qui n'a rien perdu de sa valeur depuis 1866 est intéressante et suggestive. Il prête à la discussion, mais il éveille les idées. La pensée, hardie et profonde, ne se dégage pas toujours avec une netteté suffisante, ce qui est dû en partie à la terminologie et au style très personnels de l'auteur. Mais cette difficulté se surmonte aisément avec un peu d'attention.

Je résumerai rapidement, en employant autant que possible les expressions mêmes de l'auteur, les principaux chapitres du livre.

Après avoir défini, dans un chapitre préliminaire, ce qu'il entend par attention, impressions, perceptions, etc., M. Liébeault aborde l'étude de la production du sommeil ordinaire et du sommeil provoqué.

Le point essentiel de cette étude, c'est que le sommeil artificiel ne diffère pas du sommeil ordinaire; dans les deux cas on retrouve, pour le sujet, les mêmes éléments psychiques : conviction que l'on peut dormir, consentement au sommeil, isolement des sens, concentration de l'attention sur un seul objet ou une seule idée. Il n'y a dans le sommeil provoqué qu'un élément en moins, le besoin de repos, et un élément en plus, l'injonction de dormir.

Le plus souvent, le besoin d'équilibrer les forces dissociées amène le consentement au sommeil ordinaire. Ce besoin est la cause déterminante de la pensée habituelle de dormir, comme celui de manger est la cause déterminante de la pensée de chercher à satisfaire sa faim. *Mais ce besoin et le phénomène psychique de la formation du sommeil sont aussi distincts l'un de l'autre que le désir de prendre de la*

nourriture l'est des efforts intellectuels de l'esprit pour se la procurer. L'acte de l'entrée en sommeil est donc, dans le sommeil ordinaire comme dans le sommeil provoqué, un acte véritablement psychique. Dans les deux cas, c'est la fixation de l'attention sur une idée, celle du repos; le sommeil artificiel est dû à une suggestion provoquée, le sommeil ordinaire à une véritable auto-suggestion; seulement dans ce dernier cas, « l'habitude prolongée a fini par faire perdre la conscience de la cause psychique pourquoi l'on s'endort, de même que l'on perd la conscience du mécanisme des actes par imitation ».

Il y a cependant un signe qui paraît différencier ces deux états, la catalepsie suggestive.

En effet, tandis que dans l'auto-suggestion du sommeil ordinaire, le dormeur s'isole de tout ce qui se passe autour de lui, dans le sommeil artificiel, le dormeur recevant la suggestion de celui qui l'endort ne cesse pas d'être en rapport avec lui par les sens et en reçoit facilement toutes les impulsions suggestives, soit par le geste, soit par la parole, comme un véritable automate. Comme il est incapable par devers lui de passer d'une idée à une autre, à cause de l'impossibilité où il est de faire un effort de volonté, son esprit s'en tient à l'idée que son endormeur lui suggère finalement et du moment que c'est celle d'avoir les bras dans l'extension, il les laisse étendus. Comme il est d'ailleurs trop isolé des personnes étrangères, si elles essayent de modifier la situation du membre, elles n'y parviennent pas, parce qu'il n'en subit pas la suggestion.

Il étudie ensuite la série des changements physiologiques de l'entrée en sommeil et la façon dont disparaissent successivement les diverses modalités sensitives. En accord avec la plupart des physiologistes, il admet que le tact est le sens dont les fonctions s'éteignent les dernières dans la production du sommeil.

Ici se place une suppression dont je dirai quelques mots, car elle a son importance. Dans sa première édition, parmi les phénomènes observés sur les sujets que l'on fait entrer dans le sommeil artificiel, l'auteur mentionnait un certain nombre de signes, respiration longue et bruyante, battements du cœur énergiques, cyanose, larmes, etc., qui étaient dus évidemment au procédé alors employé par lui (fixation d'un objet). Tout ce passage a été supprimé dans l'édition actuelle. C'est qu'en effet, avec les procédés que M. Liébeault emploie aujourd'hui, ces accidents, comme j'ai pu le constater moi-même, n'arrivent pour ainsi dire jamais.

M. Liébeault divise le sommeil en sommeil léger et sommeil profond.

Dans le sommeil léger, le caractère principal c'est que le sujet se rappelle toujours avoir rêvé. Ces rêves peuvent se présenter sous deux formes. Les uns, les plus communs, sont vagues, incohérents, étranges, déraisonnables. Les autres, plus rares, se caractérisent par la suite des idées, la justesse des déductions, la netteté de la pensée; c'est ainsi qu'on continue pendant le sommeil le travail intellectuel

commencé pendant la veille, qu'on résout un problème dont on avait en vain cherché la solution, que des souvenirs disparus depuis longtemps reviennent à la mémoire avec une lucidité remarquable.

Le sommeil profond prend naissance quand il ne reste plus assez d'attention libre dans le domaine des idées et des sens pour que la pensée du sommeil puisse être rendue consciente après le réveil. Il est donc caractérisé par l'abolition du souvenir au réveil. Dans cet état, le sujet est isolé de tout ce qui l'entoure et n'est plus en relation par l'esprit et les sens qu'avec celui qui l'a endormi. Sur plus de 800) sujets, M. Liébeault a rencontré deux sujets seulement qui restèrent toujours isolés de lui; ils ne présentaient aucune catalepsie et dormaient comme du sommeil ordinaire. Il est regrettable que l'auteur, sur cette question si intéressante et si discutée du rapport, se soit borné à ce qu'il avait écrit autrefois et ne l'ait pas reprise avec les données nouvelles qu'il pouvait utiliser.

Dans le sommeil profond, quand aucune suggestion particulière n'est faite, il y a une sédation générale du système nerveux qui se traduit par le ralentissement ou la cessation du travail intellectuel, l'obtusion des sens, la résolution musculaire, en un mot par l'affaiblissement de la vie de relation et, de plus, par une diminution d'activité des fonctions de nutrition. Mais la suggestion peut tirer le dormeur de cette immobilité, de cette inertie physique et psychique et en faire un automate que l'on peut modifier et faire manœuvrer à son gré. Grâce à elle, on peut déplacer l'attention du dormeur et faire qu'elle aille s'exercer en masse n'importe sur quel sens ou sur quelle partie de l'économie qu'on lui désigne. On voit que M. Liébeault se rattache à la théorie déjà émise en 1860 par Durand de Gros, théorie qui a son point de départ dans la phrase connue de Cabanis : « La sensibilité se comporte à la manière d'un fluide dont la quantité totale est déterminée, et qui, toutes les fois qu'il se jette en plus grande abondance dans un de ses canaux, diminue proportionnellement dans les autres. »

L'auteur étudie successivement, dans une série de chapitres, les effets de la suggestion et de la concentration de l'attention sur les sensations, la mémoire, les fonctions intellectuelles, les fonctions végétatives, les émotions. La plupart des faits énoncés dans ces divers chapitres sont aujourd'hui connus et vulgarisés, mais ce qui est encore *nouveau*, ce sont les réflexions profondes de l'auteur à propos de ces faits et les conclusions qu'il en tire. Je recommanderai surtout le chapitre qui traite des effets de l'attention accumulée sur les fonctions des organes soumis à l'action du nerf grand sympathique. « Il y a en nous, dit l'auteur, pour les fonctions organiques, comme une autre conscience inférieure qui manœuvre à notre insu et à part de celle qui nous est connue. Le système nerveux ganglionnaire a ses racines dans le cerveau; les fonctions intimes d'assimilation et de désassimilation sont l'effet de pensées permanentes puisées dans les sensations internes et élaborées dans le cerveau; pensées dont nous n'avons pas la connais-

sance directe, il est vrai, et qui ont pour but la formation, l'entretien et la conservation de l'être; l'organisme est l'expression d'idées formulées au cerveau. »

Enfin, dans deux paragraphes, M. Liébeault étudie les phénomènes du réveil et l'oubli au réveil, caractéristique du sommeil profond.

Dans un chapitre qui termine la première partie de son livre, l'auteur esquisse à grands traits ses idées sur le sommeil et essaye d'en établir la synthèse philosophique. Avant d'en donner un résumé succinct, je rappellerai les points essentiels de la doctrine psychologique de l'auteur.

La sensibilité, qui a son point de départ dans les sens et son siège dans le cerveau; puis la mémoire qui conserve dans le même organe les empreintes ou idées, fruits des sensations, sont deux facultés primitives et parfaitement distinctes entre elles. Il est, en outre, une troisième faculté plus générale qui est la base conditionnelle de celles-ci et forme avec elles le trépied des éléments de la pensée; c'est l'attention. Sans cette dernière force éminemment active et créatrice ni sensation, ni empreinte idéale, ni souvenir possible. Elle est la plus essentielle des trois. C'est elle qui permet aux sensations d'avoir lieu; c'est elle qui les imprime dans la mémoire et c'est elle enfin qui fait surgir les souvenirs conservés dans cette dernière, qu'ils y aient été déposés consciemment ou non.

Mais ce n'est pas seulement là le rôle de l'attention, elle associe encore dans la mémoire les idées-images ou les idées pures que par un effort elle a extraites de ces premières; elle les dissocie, les compare et, s'élevant plus haut, elle déduit à l'aide de ces idées, elle abstrait, généralise, raisonne, juge en un mot. Ainsi l'intelligence n'est pour nous qu'une faculté quatrième, venant après les précédentes qui en sont chacune des conditions, et elle est due à la réaction de l'attention sur des idées simples ou complexes déposées dans la mémoire.

Pendant la veille, l'homme jouit de l'aptitude de porter volontairement son attention à connaître les objets extérieurs à l'aide des sens; il jouit de la faculté de déposer les perceptions reçues dans le foyer de la mémoire sous forme d'idées-images; il a encore celle de susciter ces idées, de les opposer les unes aux autres, d'en créer de plus abstraites; enfin, avec ces matériaux de pure représentation mentale, il peut faire acte de jugement, d'intelligence, et apporter au secours de sa raison, et les sens d'où viennent déjà ses connaissances, et ses organes de locomotion dont il a besoin pour arriver à son but. Mais, peu à peu, la fatigue arrive et il vient un moment où il sent le besoin d'arrêter le mouvement de sa pensée et, conséquemment, le fonctionnement de ses sens et de ses muscles. Il se met en état passif; il dort.

Pour ce faire, il replie son attention au cerveau sur une idée fixe, celle de réparer ses forces épuisées et de reposer l'organisme; c'est mathématiquement parlant la manifestation de la pensée consciente en repos et devenant parfois insciente faute de se mouvoir.

Le sommeil avec inertie complète de la pensée est peut-être une conception pure de notre esprit; mais s'il existe il n'est pas à supposer qu'il soit de longue durée. A mesure que cet état se prolonge, et que les forces se réparent, l'attention concentrée, sans qu'elle cesse d'être attachée à l'idée fixe et inconsciente de reposer prise en s'endormant, reprend peu à peu de l'expansion, retourne vers les organes sensibles pour y veiller de nouveau, ou se met à la remorque d'autres idées. La faible quantité de cette force devenue mobile suffit pour permettre déjà des sensations obscures, des mouvements vacillants des idées aux idées; le rêve prend naissance.

De ces rêves, les uns correspondant au sommeil léger, état où l'attention est dédoublée et dont le caractère distinctif est le souvenir que l'on a d'avoir rêvé, consistent dans la perception d'impressions obscurs et dans le rappel d'idées associées ordinairement d'une manière incohérente; le sommeil, à ce point de vue, ne serait autre chose qu'une folie physiologique. Les autres rêves, correspondant au sommeil profond, état où l'attention consciente est parfois entièrement immobilisée au pôle passif, et dont le caractère distinctif est l'oubli au réveil, sont au contraire formés à l'aide de la plus grande partie de cette force concentrée, mais mobilisée ensuite par une suggestion qui, chez les dormeurs naturels, est antérieure à l'entrée dans le sommeil.

Ce qui, en définitif, caractérise le sommeil avec rêve ou sans rêve, c'est l'accumulation de tout ou partie de l'attention sur l'idée devenue fixe dans laquelle on s'est endormi; et comme tout cumul d'attention est cause de manque d'initiative, dormir c'est encore, par suite de ce cumul, être non seulement en idée fixe, mais encore être incapable de faire des efforts libres de volonté.

Mais ce ne sont pas encore là tous les caractères essentiels du sommeil. A côté de ces signes d'inertie de la pensée et du corps et de ces signes d'insensibilité, contre-coup du mouvement dynamique de l'attention qui s'y est massée sur une idée, il s'y joint pendant ce repos de l'organisme un autre caractère, lequel en explique les qualités particulières, intimes, réparatrices, et est la conséquence de l'accumulation de cette force sur l'idée de reposer dont on s'est pénétré en entrant dans le sommeil. L'action propre de la pensée fixe dans laquelle on s'est endormi retentit sur tout l'organisme par une incubation lente, pondératrice et réagit sur l'économie en ramenant à l'équilibre les tissus fatigués surchargés de force nerveuse. Dans cet état, qu'il soit sous l'influence de celui qui le dirige ou sous la sienne propre, ou autrement par suggestion étrangère ou par auto-suggestion, le dormeur devient, en quelque sorte, tout-puissant sur son organisme aussi bien dans la sphère de la vie de relation que dans celle de la vie végétative. C'est ainsi que l'homme est soumis à cette loi d'alternance de l'attention fixe à l'attention mobile et du mouvement continuel de va-et-vient du sommeil à la veille et de la veille au sommeil, dont le moteur suprême est la pensée.

La deuxième partie du livre est consacrée à un certain nombre de phénomènes psychiques et organiques ayant lieu dans des états analogues au sommeil, états se rapprochant les uns du sommeil léger, les autres du sommeil profond. Cette seconde partie débute par un chapitre *sur l'imitation* qui est certainement un des plus remarquables de l'ouvrage, par la profondeur et la pénétration de la pensée. Dans les chapitres suivants, l'auteur étudie la fascination, le pendule magnétique, les tables tournantes, le spiritisme, les possessions, les visions et les apparitions.

Un appendice, qui n'existait pas dans le livre primitif, contient les notes suivantes :

1° *Procédé pour endormir, considérations sur son mécanisme et ses résultats.* — Ce procédé est basé sur la contemplation passive à l'aide du regard, la suggestion verbale et l'instinct d'imitation. Par ce procédé, les neuf dixièmes des sujets sont influencés.

2° *Classification des degrés du sommeil provoqué.* — M. Liébeault admet deux sortes de sommeil, le sommeil léger, le sommeil profond ou somnambulique.

Le sommeil léger comprend quatre degrés : 1° la *somnolence*, caractérisée par de la pesanteur de tête, la difficulté de soulever les paupières, l'absence de catalepsie, etc.; 2° le *sommeil léger proprement dit*, caractérisé par la production de la catalepsie; 3° le *sommeil léger plus profond*, dans lequel les sujets présentent de l'aptitude à exécuter des mouvements automatiques malgré leur volonté et n'ont plus assez de volonté pour arrêter l'automatisme rotatoire suggéré; 4° le *sommeil léger intermédiaire*, dans lequel les sujets cessent d'être aptes à porter leur attention sur toute autre chose ou toute autre personne que leur hypnotiseur, et n'ont gardé que le souvenir de ce qui s'est passé entre eux et lui.

Le sommeil profond comprend : 1° le *sommeil somnambulique ordinaire*, dans lequel l'amnésie au réveil est complète; 2° le *sommeil somnambulique profond*, dans lequel les sujets sont, pour ainsi dire, livrés corps et âme à l'hypnotiseur.

3° *Procès-verbal relatant trois faits de suggestion mentale.*

4° *Effets de la suggestion.* — Dans cette note, M. Liébeault, rappelant les recherches faites par M. Liégeois et par nous-même et après avoir relaté le fait de vésication par suggestion que j'ai publié dans mon livre du *Somnambulisme provoqué*, rapporte la contre-partie de l'expérience précédente faite par M. Focachon sur la même somnambule. Il s'agissait d'empêcher, par suggestion, la production de phlyctènes à un endroit de la peau où l'on aurait placé un emplâtre vésicant. L'expérience réussit complètement.

J'ai cherché dans les pages précédentes à donner un résumé aussi complet que possible des idées et des théories de M. Liébeault sur le sommeil. Dans cette analyse, j'ai employé presque toujours les expressions mêmes de l'auteur, au risque de paraître parfois un peu obscur.

C'est qu'en effet, et c'est là un des reproches qui pourraient être faits à ce livre, le style laisse parfois à désirer au point de vue de la clarté; il est souvent diffus et incorrect; et cependant, de place en place, des phrases claires et concises, des pensées justement exprimées viennent prouver que l'auteur sait, quand il le veut, arriver à la netteté et à la précision.

J'ai laissé de côté, dans cette analyse, un certain nombre de points qui prêteraient matière à discussion et sur lesquels j'aurais à faire des réserves, spécialement au point de vue physiologique; telle est par exemple la question des *sensations centrifuges* ou *sensations à l'inverse*, comme les appelle M. Liébeault. Mais cette discussion nous entraînerait beaucoup trop loin.

Un lecteur superficiel pourrait aussi reprocher à l'auteur la confusion continuelle qui semble exister dans son livre entre le sommeil naturel et le sommeil artificiel; dans chaque chapitre, en effet, il passe de l'un à l'autre, mélangeant indistinctement les faits, les théories, les interprétations qui appartiennent à chacun de ces deux états; mais il ne faut pas oublier que cette confusion apparente est voulue et préméditée et n'est que la conséquence des idées de M. Liébeault sur l'identité des deux états.

Un autre reproche qu'on serait tenté de faire à cet ouvrage, c'est de manquer un peu d'actualité. Il s'est fait dans ces dernières années une évolution remarquable dans les questions d'hypnotisme et de suggestion. Des faits nouveaux ont surgi, les questions anciennes ont pris une face nouvelle. On désirerait savoir ce que pense un homme de l'autorité et de l'expérience de M. Liébeault sur les questions du rapport, du somnambulisme à distance, de la suggestion mentale, etc. A cela, M. Liébeault pourrait répondre avec raison que ces faits sont encore à l'étude et qu'aucune interprétation n'en est possible dans l'état actuel de la science. Il pourrait surtout rappeler ce qu'il dit dans sa préface, c'est que son livre est en réalité une réimpression plutôt qu'une nouvelle édition et qu'il y a touché le moins possible, afin de lui conserver son originalité. C'est, en effet, avant tout un *document historique*, document de la plus grande valeur.

Ce livre n'ira jamais à la foule, car il demande à être plutôt médité que lu. Il sera surtout apprécié par ceux qui connaissent personnellement l'auteur et savent ce qu'il y a en lui de conviction profonde alliée au désintéressement le plus absolu; ils savent que ses convictions sont basées sur de longues et laborieuses réflexions et qu'il leur a tout sacrifié; ils savent que ce livre est l'œuvre d'un homme qui se recommande à la fois par l'indépendance de la pensée et l'indépendance du caractère. Les deux sont rares en tout temps, la dernière surtout.

H. Beaunis.

Fr. Paulhan. L'ACTIVITÉ MENTALE ET LES ÉLÉMENTS DE L'ESPRIT. In-8°, 585 p. Paris, F. Alcan.

Chaque phénomène psychique est un tout composé d'éléments eux-mêmes plus ou moins complexes. Depuis la sensation sonore, synthèse de vibrations, jusqu'à l'idée générale, au raisonnement dont la complexité est évidente, on peut constater que chaque état est une synthèse d'éléments plus simples, susceptible à son tour d'entrer comme éléments dans des synthèses supérieures. M. Paulhan s'est proposé d'étudier les propriétés de ces éléments, les lois auxquelles ils obéissent et le rôle qu'ils jouent dans l'activité de l'esprit. C'est donc toute une psychologie et peut-être aussi toute une philosophie que contient ce volume. La plupart des idées qui y sont exposées sont déjà connues par les articles, publiés dans différents recueils. Il nous a paru, pour cette raison même, qu'il ne serait pas sans intérêt d'en montrer l'enchaînement par une analyse d'ensemble.

L'activité des éléments psychiques peut se résumer dans cette formule : chercher son intérêt, éviter ce qui y est contraire. Chaque élément, et ce terme est ici synonyme de système, agit pour soi, veut être et être l'esprit tout entier; de là des luttes incessantes, qui aboutissent au dédoublement de la personnalité lorsque deux systèmes prépondérants sont inconciliables. Cette indépendance des éléments de l'esprit est incontestable et se manifeste à tous les degrés de l'organisation mentale. On voit souvent, par exemple, un mot employé comme élément dans un système plus complexe, la phrase, se séparer de ce complexus et s'associer à d'autres systèmes d'idées : c'est ainsi que s'expliquent tous les jeux de mots. Dans le rêve, dans le somnambulisme, les associations supérieures étant relâchées, une impression suggérée agit sans entraves pour son compte. L'incohérence des actes et des paroles que l'on peut observer chez les hystériques vient de ce que chaque système suscité agit seul, devenu indépendant de l'organisation préétablie de l'esprit. La folie laisse souvent subsister un ou plusieurs systèmes qui, au milieu du désordre général, peuvent aboutir à leurs fins. A l'état normal, il arrive qu'une série d'actes ou d'idées vient interrompre la série commencée qui reprend lorsque la première disparaît. C'est souvent pendant des années que des tendances persistent à l'état latent jusqu'à ce que se présentent des conditions favorables à leur retour; il en est parfois ainsi des pratiques religieuses, des langues oubliées. Enfin l'activité relativement indépendante des systèmes se révèle aussi dans le cas où un ensemble de mouvements ou d'idées se transmet héréditairement.

Chaque élément psychique peut donc, dans une certaine mesure, naître et fonctionner indépendamment des autres systèmes qui composent l'esprit. Il résulte de là qu'il y a, en un sens, des facultés spéciales : si, chez un homme, certains systèmes sont plus facilement excités que les autres, il aura une sensibilité spéciale ou une mémoire spéciale, celle des calculs par exemple. De même chaque individu est

intelligent dans une sphère et l'est moins dans une autre; un esprit logique est celui chez lequel ne coexistent que des systèmes en harmonie entre eux. L'homme illogique est, au contraire, celui dont les différentes idées sont discordantes; chaque système pris en soi est intelligent, l'ensemble ne l'est pas. Il n'y a donc pas d'intelligence, mais des intelligences; il ne faut pas y voir une faculté, mais la loi suivant laquelle se coordonnent certains groupes de faits et d'idées. Il y a de même pluralité de volontés; le mode de vouloir d'un individu peut varier suivant les circonstances, de sorte qu'en dernière analyse, il n'y a pas de facultés existant à part des phénomènes psychologiques et les réglant; chacun d'eux est un tout complet et, suivant que l'on considère son activité à un point de vue ou à un autre, on l'appelle mémoire, intelligence ou volonté. Comme, du reste, les systèmes ne sont pas toujours en conflit et peuvent se réunir dans un système supérieur dont ils sont les éléments, il y a des individus qui ont, d'une manière générale, une bonne intelligence, d'autres une bonne mémoire. Ce qui fait aussi la plus ou moins grande unité du moi, c'est la coordination plus ou moins grande qui réunit les éléments psychiques, leur aptitude à faire tous partie d'une synthèse supérieure.

C'est encore cette coordination qui favorise le mieux l'activité des systèmes : plus un composé est fortement organisé, plus les liens qui en unissent les éléments sont étroits, plus est considérable le nombre des systèmes dans lesquels il peut, à son tour, entrer comme élément, et plus aussi il a des chances de survivre. C'est pour cela que l'intensité, la répétition, la persistance des phénomènes rendent leur existence plus durable en favorisant les occasions de lutte et de sélection et, par suite, l'organisation.

Nous avons constaté jusqu'ici que tout élément psychique possède une activité propre et partiellement indépendante de celle des autres. Il reste à les considérer non plus comme éléments, mais comme composés, à étudier comment les phénomènes s'associent et s'inhibent pour donner naissance aux diverses formes de la vie mentale, depuis les plus basses jusqu'aux plus élevées.

La formule générale qui résume les propriétés des éléments de l'esprit est la loi d'association systématique : *un fait psychique tend à s'associer et à susciter les éléments qui peuvent s'unir avec lui pour une fin commune.* De même que la sensation est une synthèse systématique d'éléments inconscients, de vibrations, par exemple, comme les sons, ou d'harmoniques comme les voyelles, de même la perception est une synthèse de sensations et d'images. C'est l'esprit tout entier qui perçoit; l'impression extérieure, comme on l'a bien souvent remarqué, n'a qu'une importance relativement faible dans l'acte total de la perception. Toutes les tendances qui subsistent en nous à l'état latent ou à l'état d'activité faible choisissent dans les données des sens tout ce qu'elles peuvent prendre et s'assimiler; la perception est la synthèse de la sensation avec tous ceux des éléments préexistants qui

peuvent s'accorder avec elle et la compléter. A propos de toute perception il se fait ainsi une sorte de raisonnement, bien sensible dans le somnambulisme où une idée suggérée déforme la réalité pour la rendre susceptible de s'harmoniser avec elle.

Si nous considérons des formes plus hautes de l'activité mentale, la formation des idées, le jugement, la même loi se vérifie. Avoir l'idée d'une chose c'est pouvoir soit la décrire, soit la reconnaître, c'est-à-dire la faire entrer dans un système; juger c'est séparer un élément d'une idée complexe et le rattacher à un nouveau système d'éléments. L'hypothèse, la croyance, la certitude, peuvent s'expliquer d'une manière analogue : dans la certitude, l'idée ou la tendance est en complète harmonie avec tous les systèmes de l'organisme psychique. Dans la croyance, l'association systématique existe encore, mais plus faible; une lutte, un désaccord plus ou moins considérables subsistent entre les divers éléments de l'esprit. Enfin dans le doute, la division devient encore plus grande et ni l'un ni l'autre des systèmes opposés ne peuvent déterminer l'orientation de l'esprit. La loi d'association systématique se vérifie encore dans la formation des phénomènes intellectuels : toute idée implantée dans la conscience cherche à se subordonner d'autres éléments ou, du moins, à les coordonner avec elle; les anciennes cherchent aussi à se subordonner les idées nouvelles et ne les accueillent que dans la mesure où elles peuvent se concilier avec elles. On peut en dire autant des tendances. Elles consistent essentiellement en un ensemble de phénomènes coordonnés en vue d'une fin unique, et lorsqu'elles s'établissent c'est qu'elles peuvent se combiner avec quelques tendances secondaires ou supérieures. Si elles étaient en conflit avec toutes ou presque toutes les tendances préexistantes, elles seraient immédiatement comprimées.

C'est précisément dans cet essai fait par un certain nombre de tendances d'un nouveau phénomène qui cherche à s'établir dans l'esprit que consiste le pouvoir personnel. Plus la collection des éléments de l'organisme mental est systématisée, plus leur connexion est étroite et moins une tendance peut prendre naissance sans être susceptible de s'harmoniser avec l'ensemble qu'ils forment. Cet ensemble constitue précisément la personnalité, le moi qui apparaît dans une certaine mesure comme distinct de ses états. L'intervention du moi dans la délibération n'est que l'essai fait par les diverses tendances de l'état qui tend à s'imposer. Celui qui a subi cette épreuve avec succès entre, dans la suite, plus facilement en activité et finit quelquefois par échapper complètement au contrôle des autres tendances. Il y a alors habitude et automatisme croissants.

De même que le moi, chaque trait du caractère et de la personnalité est constitué par la coordination systématique d'un certain nombre de tendances. Il y a en chacun de nous quelques éléments psychiques dominants auxquels est associé un grand nombre de tendances secondaires. La personnalité totale est composée de plusieurs moi qui coexis-

tent, sans se confondre jamais complètement. Ainsi l'homme religieux et le savant, l'homme privé et l'homme public. Moins est grande l'influence coordinatrice du système dominant, plus la lutte est égale entre les différents moi, moins la personnalité est fortement constituée.

Le corollaire et le complément de la loi d'association est la loi d'inhibition systématique : *tout phénomène psychique tend à empêcher de se produire, à empêcher de se développer ou à faire disparaître ceux qui ne peuvent s'unir avec lui selon la loi d'association systématique, c'est-à-dire qui ne peuvent concourir avec lui à une fin commune.* Ainsi un petit nombre seulement de toutes les impressions sensibles qui frappent nos sens arrive à déterminer la mise en activité de l'esprit; la plupart sont inhibées par l'influence d'un système qui ne peut s'accorder avec elles. L'existence des idées et des images implique aussi l'inhibition des mouvements ou des hallucinations qu'elles tendraient à provoquer. En outre, l'idée que nous avons d'un objet est toujours plus ou moins abstraite, en rapport avec le point de vue duquel nous le considérons : une foule de caractères qui seraient inutiles dans cette circonstance ne sont pas présentés, inhibés par la tendance dominante. De même un jugement en arrête un grand nombre d'autres : quand nous affirmons un attribut d'un sujet, nous ne pensons que peu ou pas à ses autres qualités.

Lorsqu'une idée fait partie des agrégats fondamentaux qui constituent la personnalité, toutes celles qui seraient capables de l'ébranler sont inhibées. Les idées fixes des fous exercent au plus haut point cette action sur les états en contradiction avec elles.

L'inhibition s'exerce encore sur les phénomènes affectifs et les tendances : une préoccupation forte, une passion empêchent souvent toute nouvelle tendance de s'organiser et, inversement, celles qui réussissent à s'établir dans l'esprit le font au détriment des anciennes. Celles-ci persistent à l'état latent, attendant une occasion favorable pour renaître. C'est pour cela que les habitudes de l'enfance peuvent reparaître dans la vieillesse et que, chez les fous et les idiots, on observe quelquefois un retour des tendances animales.

L'inhibition est aussi un des caractères du pouvoir personnel : l'essai d'une tendance par les autres qui cherchent à se systématiser avec elle aboutit, quand l'accord est impossible, à un arrêt partiel ou total des anciens états ou du nouveau. L'attention implique également l'arrêt plus ou moins long des phénomènes qui pourraient la détourner.

Enfin, dans la personnalité la mieux organisée, nous trouvons la forme la plus complète de la systématisation et de l'inhibition. Un groupe prépondérant de tendances associées règne seul dans l'esprit, arrêtant systématiquement tous les éléments contraires, inutiles ou même simplement indifférents à l'orientation principale.

Une troisième loi, qui est comme la combinaison des deux précédentes et qui tient aussi une place importante dans la vie mentale, est la sui-

vante : *un état psychique tend à être accompagné (contraste simultané) ou suivi (contraste successif) d'un état qui lui est opposé et qui est, au moins à certains égards, son contraire.*

L'association par contraste simultané se manifeste dans les états vifs par l'aptitude de l'esprit à éprouver plus facilement une sensation opposée à la sensation actuelle. On constate aussi, dans le domaine des faits intellectuels, que toute idée qui vient heurter des croyances antérieurement établies tend à leur donner plus de force. Toutes les fois qu'un système se sent menacé, il réagit d'autant plus vivement que l'attaque est plus forte. N'importe quelle idée, d'ailleurs, éveille l'association par contraste : *grand*, par exemple, n'est intelligible que par rapport à *petit*.

Dans certains états morbides, l'influence de l'association par contraste est amoindrie; elle est exagérée dans d'autres. Dans l'état de crédulité des hypnotisés, elle disparaît presque entièrement. C'est le contraire qui a lieu dans la folie du doute, où n'importe quelle idée éveille immédiatement l'idée opposée.

Les tendances, par cela même que l'idée d'un acte suscite celle des inconvénients qu'il peut entraîner et, par suite, la tendance contraire, sont aussi sujettes à l'association par contraste. Celle-ci garantit la stabilité de l'organisation mentale en ne laissant s'établir que les idées et les tendances qui s'accordent avec un nombre considérable de phénomènes déjà coordonnés.

L'association par contraste successif se montre dans les sensations, par l'apparition, après une impression visuelle ou autre, de l'état complémentaire; dans le domaine des tendances, par la réaction de celles qui ont été trop longtemps comprimées ou par la résistance de celles qu'un nouvel état tendrait à détruire. Ainsi l'ennui succède au plaisir et, d'une manière générale, toutes nos fonctions tant physiques que psychiques sont plus ou moins soumises à la loi du rythme. Il est aisé de comprendre, du reste, comment l'association par contraste se ramène aux deux lois principales déjà établies. On pourrait la définir : *une association systématique déterminée par une activité sur laquelle s'exerce une inhibition incomplète.*

Il reste à examiner les associations par contiguïté et ressemblance, auxquelles les associationistes ont voulu réduire toutes les opérations mentales. On peut se demander d'abord, si elles suffisent à expliquer tous les phénomènes de l'esprit; ensuite, si les associations de phénomènes semblables s'effectuent à cause de leur ressemblance ou à cause de l'association systématique impliquée, dans la plupart des cas, par leur similitude même. On ne peut répondre que négativement à la première question. Un même état peut, en effet, réveiller par contiguïté ou ressemblance un nombre incalculable d'idées diverses. Qu'est-ce qui déterminera le choix entre les différentes associations possibles? Il est facile d'apercevoir que celles-là seules se produiront qui pourront s'harmoniser avec les impressions dominantes ou l'organisation prééta-

blie de l'esprit. Les associations par contiguïté et ressemblance sont donc toujours subordonnées à l'association systématique. On peut prévoir, par suite, la solution du second problème. Ce n'est pas, en dernière analyse, parce qu'ils sont contigus ou qu'ils se ressemblent que deux états s'appellent l'un l'autre, mais parce qu'ils font partie d'un même système psychique, d'une même orientation de l'esprit.

Pour montrer l'application concrète de ces principes généraux, l'auteur étudie la formation d'un sentiment particulier, l'amour. On voit, par l'analyse qu'il en fait, comment une nouvelle tendance, l'instinct de la reproduction, venant s'associer aux anciennes habitudes, les modifie plus ou moins tout en étant aussi partiellement inhibée par elles. De ces inhibitions, diverses selon la nature du système préexistant qui les exerce, résultent les différentes variétés de l'amour platonique chez les uns, sensuel chez les autres, prenant des formes particulières suivant le temps, le milieu, l'individu. Les résultats sont les mêmes si l'on étudie une autre forme de la vie mentale, le langage par exemple, ou la genèse d'une personnalité comme celle de Darwin. Des tendances qui se manifestent au début de la vie mentale, certaines sont bientôt inhibées, comme la tendance de Darwin au mensonge, d'autres se développent parallèlement, sans que, pendant un certain temps, aucune puisse arrêter ou s'assimiler les autres; ainsi, chez Darwin, le goût pour les collections, la chasse, la littérature, les beaux-arts. Qu'une circonstance favorable, comme le voyage du philosophe anglais à bord du *Beagle*, vienne donner la prépondérance à l'un des systèmes, et ceux qui ne peuvent s'associer avec lui seront inhibés d'une façon totale ou partielle pour un temps plus ou moins long. En résumé, l'on retrouve dans la formation d'une personnalité la lutte, l'association systématique et l'inhibition systématisée, propriétés essentielles des éléments de l'esprit.

Il résulte de ce qui précède que l'esprit est avant tout activité et activité synthétique. Tout en lui s'organise à quelque degré et ce sont les systèmes déjà organisés qui déterminent l'existence ou les caractères des nouveaux états; c'est le tout qui explique les éléments. A ce point de vue, la finalité est le caractère essentiel de la vie mentale. Sans doute, tous les phénomènes de l'activité psychique ne sont que des phénomènes physiologiques. Ceux-ci, à leur tour, se ramènent à des phénomènes physico-chimiques. Mais l'esprit n'en est pas moins autre chose, il est la loi suivant laquelle ces phénomènes sont synthétisés. Les éléments physiologiques ne constituent pas plus un esprit qu'une carrière de pierre ne constitue un monument.

Si l'esprit est une synthèse, il est aussi élément d'une synthèse supérieure, la société. De même que l'esprit explique les éléments dont il est la synthèse, de même la société explique l'esprit. Il suffit pour le comprendre de remarquer que l'éducation, l'enseignement, nos sensations même, sont, à quelque degré, des produits sociaux.

Le résumé et la conclusion de tout ce qui précède est la définition

suivante : l'esprit est une synthèse de phénomènes organiques et de phénomènes psychiques qui sont de véritables produits sociaux et un élément du système social.

Il y a, on le voit, dans le livre de M. Paulhan, dont le résumé qui précède n'est guère qu'une citation, un amas considérable d'idées et de faits. On pourrait lui reprocher quelques longueurs, un certain manque d'unité et de plan qui se marque par des redites assez fréquentes. En les évitant, l'auteur aurait pu économiser quelques pages et les consacrer à élucider un peu plus ses conclusions dernières, sur lesquelles il nous reste quelques doutes. Nous voudrions savoir où il faut chercher en somme l'explication de la vie mentale, c'est-à-dire de tout. On nous dit que les éléments de l'esprit expliquent l'esprit même et que l'esprit explique, à son tour, ses éléments; puis, que les éléments de l'esprit sont ses produits sociaux et que, réciproquement, la société est un *consensus* d'esprits. Devons-nous nous en tenir à ce cercle et déclarer, par suite, qu'il n'y a d'explication dernière de rien, ou bien faut-il penser que ce sont les synthèses qui contiennent la raison de leurs éléments, les touts de leurs parties? Il nous semble que M. Paulhan admet implicitement la première de ces solutions, mais nous aurions aimé un peu plus de précision, ou peut-être simplement, de clarté sur ce point.

Nous n'avons pu donner dans ces quelques pages qu'une idée sommaire de ce livre éminemment suggestif. Nous avons omis nombre d'aperçus originaux, de rapprochements intéressants, entre la vie mentale et les phénomènes physiologiques et sociaux. Il y a là, croyons-nous, de quoi satisfaire les esprits les plus curieux de psychologie scientifique, aussi bien que les plus épris de spéculations abstraites.

GEORGES RODIER.

P.-Félix Thomas. LA PHILOSOPHIE DE GASSENDI. F. Alcan, in-8, 320 p., 1889.

C'était une heureuse idée que de faire revivre à nos yeux Gassendi philosophe, et il est à souhaiter que plusieurs, suivant le bon exemple de M. T., songent à nous ressusciter de même d'autres philosophes français du XVIIe et du XVIIIe siècle, comme Arnauld, et même Rohault, Cordemoy, ou Régis, et même l'abbé Foucher, que Leibniz ne dédaigna pas de prendre avec Arnauld comme premier confident de ses méditations, sans parler de Malebranche sur lequel tout n'est pas dit encore, enfin et surtout Condillac. Et j'en passe beaucoup qui ne seraient pas moins intéressants. Notre philosophie française offre un champ plus riche que l'on ne pense, où bien des coins çà et là restent à défricher.

M. T. a eu le courage de lire Gassendi lui-même dans le texte latin (*Gassendi opera omnia*, Lyon, 1658), ne se contentant pas de l'*Abrégé de la philosophie de Gassendi*, qu'avait donné François Ber-

nier en 1677 (1re édit.) et en 1684 (2e édit.). C'était une lecture de six gros volumes in-folio, bien que M. T., s'en tenant à la philosophie de son auteur, ait surtout étudié les deux premiers seulement. Après quelques pages où il rappelle les polémiques de Gassendi contre les nouveaux aristotéliciens (1624), contre Fludd (1630), théosophe anglais qu'avait aussi combattu Bacon, enfin contre Descartes (1641-1644), il passe en revue successivement la *Logique*, la *Physique* et la *Morale*. De ces trois parties, la *Logique* est de beaucoup la plus courte. Mais la *Physique* est longuement traitée, et comprend une série de chapitres sur l'*espace* et le *temps*, sur la *matière*, le *mouvement*, les *qualités des corps*, la *génération* et la *vie*, l'*âme* ou plutôt l'*animation* du monde; — puis, sur la *sensibilité*, l'*imagination*, l'*âme raisonnable*, l'*origine des idées*, l'*appétit*, la *volonté* et la *liberté*, la *force motrice* et le *langage*; — enfin sur l'*âme* en elle-même, et l'*immortalité*. La dernière partie se compose de trois chapitres sur le *souverain bien*, la *vertu* et sur *Dieu*. La conclusion explique surtout en quel sens Gassendi est éclectique et sceptique, car on a pu lui donner ces deux noms.

M. T. sans doute n'a pas voulu seulement refaire ce qui avait été si bien fait déjà par Bernier, un résumé ou abrégé de la philosophie de Gassendi. Il propose quelques amendements à l'interprétation du premier abréviateur, il cite et traduit nombre de textes très intéressants sur lesquels celui-ci n'avait pas toujours insisté. On pouvait cependant donner plus d'intérêt encore à cette restauration d'une doctrine déjà ancienne, en montrant la place qu'elle occupe dans l'histoire de la philosophie. Nous voyons mieux aujourd'hui, ce semble, à deux siècles et demi de distance, ce qui l'entoure d'abord, et ce qui la précède et la prépare.

Je dirai peu de chose de la *Logique*, sinon qu'elle aurait gagné à être rapprochée d'un petit ouvrage contemporain, la *Logique du prince* (1655), par La Mothe Le Vayer, un ami de Gassendi. Quelques mots de plus sur celle de Clauberg (1654), sur celle d'Arnauld et de Nicole (1662), n'auraient pas été non plus inutiles, surtout à propos de la méthode, devenue enfin depuis Ramus une partie de la logique, et même la plus importante selon Port-Royal, bien qu'on la fît encore consister presque entièrement dans l'étude de l'analyse et de la synthèse : les philosophes ne feront bien la théorie des méthodes scientifiques qu'après que celles-ci auront été pendant deux à trois siècles élaborées par les savants, et mises à l'épreuve d'une longue pratique. Et on peut s'étonner, à ce propos, que Gassendi, savant et philosophe, qui en outre admirait fort Bacon, ne dise rien de l'induction baconienne, et ne mentionne que le vieux procédé d'Aristote, si imparfait et si fautif, comme lui-même le reconnaît.

J'arrive à la *Physique*. A propos de l'espace, M. T. a bien montré la position que Gassendi prenait à égale distance des aristotéliciens et de Descartes : pour les uns, toutes choses n'étant que substance ou qualité et accident, l'espace, qui n'est pas une substance, ne peut être

qu'une qualité; et pour Descartes, toutes choses n'étant que corps ou esprit, l'espace se confond avec l'étendue des géomètres, celle-ci avec la matière ou le corps des physiciens; l'espace devient donc une substance. Gassendi laisse là ces définitions étranges, qui proviennent de ce qu'on s'obstine à faire rentrer toute la réalité dans deux catégories seulement : il en admet une troisième tout exprès pour l'espace, qui n'est pas un être, mais une « capacité de recevoir les êtres », et qui est une « chose à sa manière ». Newton, nous dit M. Thomas (et à ce propos, Newton, qui naquit en 1642, n'a pas été loué par Gassendi, qui mourut en 1655, et ne l'a même pas connu, p. 11), Newton se souviendra plus tard de ce sentiment de Gassendi sur l'espace. Mais, avant Newton, Pascal pensait de même, comme on le voit dans une de ses lettres de 1648, à M. Le Pailleur, où il refuse aussi de se laisser enfermer dans les définitions de la réalité, selon Aristote et selon Descartes, et aime mieux dire que pour lui « l'espace est l'espace, et le temps est le temps ». Empruntait-il à Gassendi cette opinion, ou bien n'était-ce pas alors celle de bon nombre d'esprits critiques et scientifiques plus que philosophiques, qui, à peine émancipés de l'ancienne métaphysique, se défiaient à bon droit de toute doctrine qui pouvait leur imposer des chaînes nouvelles?

Mais la principale question était celle du vide et des atomes, des atomes encore plus que du vide. M. T. (et c'est là un des meilleurs chapitres de son livre) nous montre dans les atomes de Gassendi non pas de petits corps durs, absolument inertes et inanimés, comme on se les imagine, mais déjà des forces, et il ne craint pas d'affirmer que le mécanisme prétendu de notre philosophe était au fond un dynanisme réel (p. 80). Il aurait pu ajouter que Leibniz, bientôt après, n'eut qu'à métamorphoser, comme d'un coup de baguette, ces atomes matériels de Gassendi, pour en faire autant d'atomes spirituels, qui devinrent ses monades; et la métamorphose était d'autant plus facile que, les premiers étant doués déjà de force et d'activité, la distance se trouvait plus qu'à moitié franchie entre une telle matière et l'esprit. Leibniz spiritualisa donc entièrement cette multitude, cette infinité de substances indivisibles ou insécables qui retenaient à tort, suivant lui, quelque apparence de corps, et il en fit les véritables éléments de toutes choses. C'est ainsi du moins que lui-même nous explique parfois l'origine de cette partie de sa philosophie; à la fin de sa carrière il se plaisait à reconnaître l'influence que tout jeune il avait reçue de Gassendi, et on sait qu'à ses débuts, son attention avait été attirée par la tentative d'un cartésien, Cordemoy, pour rétablir aussi les atomes. — Mais Gassendi n'est pas le premier auteur de cette transformation si radicale apportée aux atomes des anciens. Un de ses contemporains, Campanella, qu'il connaissait sans doute, ne fût-ce que par des amis communs, proposait déjà dans son ouvrage *de Sensu rerum* (1620) une doctrine semblable, et, après Campanella, Bacon, tant admiré par Gassendi, avait, en s'inspirant aussi de Telesio, soutenu à la fin du livre IV

de son ouvrage *sur l'Avancement des sciences* (1623), que tout dans la nature est doué de *perception* (entendons ce mot au sens de Leibniz, quand plus tard il l'opposera au mot *aperception*). Tout, dira Gassendi de même, est doué de sentiment (*sensus*, l'expression dont s'était servi Campanella). Il n'était pas sans intérêt de faire voir la forme nouvelle que prenait, en renaissant dans cette première moitié du XVII[e] siècle, le vieil atomisme de Démocrite, et comme il préparait la voie à une doctrine toute contraire, la monadologie de Leibniz.

Comment ne point songer à Leibniz encore, lorsque M. T. nous représente Gassendi comme un partisan décidé des causes finales dans l'explication du corps de l'animal, dans la plante, et jusque dans les minéraux? On sait la conciliation que les plus grands esprits pensèrent trouver, dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, entre le mécanisme et la finalité, et qu'acceptèrent longtemps, même au milieu du XVII[e], des savants comme Bonnet (de Genève). Les droits du mécanisme étaient reconnus de tous. Seulement on reportait à l'origine des choses, lors de leur première création, l'action de la finalité. Tous les organismes qui constituent maintenant les différentes espèces, tous ceux qui dans chaque espèce la continuent en la renouvelant sans cesse d'une génération à la suivante, sont sortis primitivement d'une main assez habile et assez intelligente pour les former, celle de Dieu même. « A la vérité, dira Leibniz, le mécanisme suffit pour produire les corps organiques des animaux, pourvu qu'on y ajoute la préformation. Je n'admets le surnaturel ici que dans le commencement des choses à l'égard de la première formation. » Et, avant Leibniz, Malebranche pensait déjà que le mécanisme, abandonné à sa seule action, était plutôt capable de détruire que de former quelque chose, mais qu'il pouvait servir cependant à faire apparaître, chacune en son temps, des formes préparées d'avance par une cause supérieure. Lui aussi il faisait agir Dieu au commencement des choses avec intelligence et sagesse; ensuite le mécanisme suffisait à tout. Or cette théorie, si curieuse comme tentative de conciliation entre deux doctrines ennemies, paraît avoir été celle de Gassendi lui-même. Non pas qu'il admît dans toutes ses conséquences la préformation des germes, et qu'il se plût à calculer, comme fera Malebranche, les dimensions que devaient avoir dans le sein de la première abeille, il y a six mille ans, celles qui virent le jour en l'année 1687 seulement et qui se trouvaient, pensait-il, toutes formées dès le commencement du monde. Pourtant Gassendi insiste déjà sur l'extrême petitesse des parties de la matière, dans une page que M. T. a justement rapprochée (p. 65) d'une des plus belles de Pascal; et il admet ainsi d'avance que la place ne manquera pas, même dans les plus petits corps, à ces germes infinitésimaux. Mais surtout Gassendi nous montre Dieu qui, « dans la première création du monde, donne en même temps la fécondité à la terre et à l'eau en créant les semences de tout ce qui fut alors et qui devait ensuite être engendré » (p. 98). Si l'intelligence divine n'intervient plus à chaque

instant dans le cours régulier des choses, ce que Gassendi repousse au nom de la science comme miraculeux, c'est qu'elle n'a plus besoin d'intervenir, ayant disposé le mieux du monde les choses une fois pour toutes à l'origine; c'est aussi et surtout parce qu'elle a en quelque sorte délégué ses pouvoirs à une infinité d'intelligences subalternes, d'âmes, si l'on veut, que Gassendi suppose comme autant de petits artisans, sans cesse à l'œuvre pour faire prendre aux matériaux dont se forment et se nourrissent les corps des plantes et des animaux, la disposition et le mouvement qui conviennent (p. 96, 99, etc.). De telles âmes, matérielles toujours, opèrent jusque dans les minéraux. Quantité de plantes, récemment apportées des Indes orientales et occidentales, semblaient comme autant de témoignages nouveaux en faveur de cette opinion que toutes les plantes sont « sensitives, disait Bernier, ou du moins participantes de quelque sentiment ». Il y a donc, concluait le même Bernier, « une espèce d'âme dans les plantes, et si l'usage ne permet pas qu'on leur donne le nom d'animaux, du moins doit-il, ce semble, permettre qu'on les dise animées ». Les observations de Képler sur la neige étaient alléguées aussi comme des preuves de fait, à l'appui d'une opinion semblable, relativement aux corps bruts. « La neige tombe souvent en forme d'étoiles à six pointes fort égales, ou en forme de roses à six feuilles, et quelquefois même comme six fleurs de lis qui se tiendraient par leurs pointes; mais qui est-ce qui nous pourra rendre raison d'un si admirable phénomène? Ne devrait-on point avoir recours à quelque âme de la terre ou du monde, qui par les impressions et les instructions géométriques qu'elle a reçues du souverain maître, fasse cette admirable contexture? Ne dirons-nous point que la sagesse éternelle se jouant dans l'univers reluit dans cet ouvrage?... » Enfin les études de l'Anglais Gilbert sur l'aimant publiées tout au commencement du siècle (1600) parurent à bon nombre d'esprits révéler le secret de bien des choses. « Ne sera-t-il pas permis de croire, dira Bernier en 1677, qu'il y ait dans le fer, sinon une âme, du moins quelque chose d'analogue à l'âme, quelque chose, dis-je, qui quoique très ténu et très subtil, puisse toutefois en se lançant avec impétuosité vers l'aimant, entraîner après soi toute la masse du fer, quoique très pesante et paresseuse? » C'est ainsi que, de proche en proche, l'imagination, autorisée, semblait-il, à demi par l'expérience elle-même, suivait une pente qui la ramenait à l'antique théorie de « l'animation générale ou presque générale » de l'univers.

Nous sommes loin du mécanisme si rigoureux de Descartes, qui réduisait toute intervention de Dieu dans la formation des choses à une simple « chiquenaude » pour mettre la matière en mouvement. Ici le vrai continuateur de Démocrite, c'est Descartes, philosophe spiritualiste d'ailleurs, et le disciple infidèle est Gassendi, bien que matérialiste, ou tout au moins sensualiste, dit-on (un des plus excellents sensualistes, ajoutait Damiron pour réparer cette épithète qu'il regardait presque comme un outrage). Mais, à d'autres points de vue, ne

pouvait-on marquer, mieux que ne l'a fait M. T., les rapports entre les doctrines de ces deux philosophes, en quoi elles se ressemblent, en quoi elles diffèrent? Est-ce que, par exemple, les théories de Gassendi sur la sensibilité et sur l'imagination ne sont pas une réfutation par les faits, une réfutation psychologique de la théorie des bêtes-machines? Avec quelle finesse d'observation et quelle justesse aussi ne nous montre-t-il pas en quel sens on peut dire que les bêtes jugent, que les bêtes raisonnent même, sans que pour cela leurs jugements ni leurs raisonnements soient les mêmes que ceux des hommes? Et, à propos du langage, il suffisait de comparer les définitions qu'en donnent les deux philosophes, pour comprendre que l'un ne pouvait l'accorder aux bêtes, tandis que l'autre le faisait sans difficulté : il y avait entre elles, aux mots près, toute la différence que l'on reconnaît aujourd'hui entre le langage rationnel et le langage émotionnel, et Gassendi n'avait pas tort d'admettre au moins celui-ci chez les bêtes. Sur les questions de ce genre, on aurait aimé voir citer aussi un contemporain de Descartes et de Gassendi, Cureau de la Chambre, qui a dit de fort bonnes choses sur l'instinct des animaux, sa nature et même son origine. Le *Système de l'âme* de ce médecin-philosophe ne parut qu'en 1664; mais il avait aussi publié un *Traité de la connaissance des animaux* en 1648, sans parler de son ouvrage sur les *Caractères des passions* (1640-45-59-62) que les doctrines analogues de Descartes et de Gassendi n'ont pu faire entièrement oublier.

Mais voici qui n'est pas moins curieux. Au sujet de la liberté, M. T. nous montre d'abord Gassendi qui admet le déterminisme des motifs. La liberté ne se trouve pas, en effet, où d'ordinaire on la cherche, c'est-à-dire dans la résolution qui suit la délibération : cette résolution suit nécessairement, comme le mouvement de la balance aussitôt qu'on a chargé les deux plateaux. Mais dans la délibération même, nous pouvons toujours accorder ou refuser notre attention à tel ou tel motif, ce qui revient à ajouter ou à ôter tel ou tel poids dans l'un ou l'autre des plateaux. Et c'est ce pouvoir de nous appesantir sur certains motifs par l'attention que nous y apportons, qui constituerait, selon Gassendi, toute notre liberté (p. 199). Que l'on examine maintenant la théorie de Descartes sur le jugement, et la ressemblance est aisée à découvrir. Il suffit, avait dit Descartes, de bien juger pour bien faire : on en a conclu que l'action n'était pas libre, puisqu'elle dépendait du jugement. Sans doute ; mais si le jugement dépend lui-même de l'attention que nous apportons aux idées, et que cette attention soit libre, notre liberté n'est-elle point sauve? Gassendi, qui s'était d'abord raillé de la liberté de Descartes, finit par en admettre une qui en diffère bien peu.

Quelques mots enfin sur la fameuse querelle des idées innées. M. T., en dépit de Port-Royal, qui pourtant devait bien connaître Gassendi, se refuse à voir en ce philosophe un sensualiste. Gassendi serait-il donc, ici encore, du même avis que Descartes? Quelques distinctions pourtant semblent nécessaires. La question n'est pas de savoir si nous

avons un entendement supérieur aux sens, mais bien quelle est l'origine de cet entendement, et surtout quel en est l'objet? Est-ce un monde à part, un monde de pures idées, qui est au-dessus des choses sensibles comme les conceptions des mathématiciens se trouvent, suivant Descartes, au-dessus des objets matériels et n'en viennent point? Ou bien n'est-ce pas toujours ce même monde de choses ou d'images qui nous entoure, l'entendement n'ayant pour fonction que d'en découvrir les relations constantes ou les lois? Sans doute il ne peut le faire que suivant certains principes. Mais laissant de côté la question de savoir d'où ces principes nous viennent, et comment ils se forment en nous, sont-ils en eux-mêmes comme des formes vides, qui ne peuvent recevoir d'autre matière que celle qui est fournie par les sens, ou bien leur propre objet, celui auquel ils s'appliquent naturellement, est-il un autre monde, supérieur aux données sensibles? Or Descartes, avec la distinction radicale qu'il établit entre l'*image* et l'*idée*, entre ce qu'il appelle des imaginations, d'une part, et, de l'autre, des intellections pures, posait l'existence de deux mondes séparés, celui des idées étant le propre objet de l'entendement seul, et même, on peut le dire, sa création et son œuvre. Et l'homme ne pourrait connaître les choses, d'une connaissance claire et distincte, qu'au travers de telles conceptions de son esprit, conceptions mathématiques d'ailleurs, dont la géométrie expose le lumineux enchaînement. Tel n'était point, ce semble, le langage de Gassendi, qui donnait comme objet commun et aux sens et à l'entendement les choses mêmes, connues tantôt dans leurs relations accidentelles, tantôt dans leurs rapports nécessaires; et les idées aussi bien que les images que nous avons en nous correspondent seulement à ces deux sortes de connaissances, mais nous viennent toujours des choses, comme elles ont aussi toujours les choses pour objet, au lieu d'être tirées du fond même de l'esprit.

C'est qu'à vrai dire le but des deux philosophes n'était pas le même. Descartes, uniquement soucieux d'assurer à l'esprit la certitude et l'évidence, se représente le monde tel que ces deux conditions de la science y soient partout réalisables, un monde tout composé d'éléments mathématiques, par conséquent, et il en exclut sans regret ce qui serait obscur à connaître : cela est pour la science comme s'il n'existait pas. Téméraire entreprise qui le contraignait à sacrifier une partie de la réalité, sous prétexte de mieux connaître le reste. Gassendi ne sacrifie rien. Son but est de connaître la réalité telle qu'elle est, tout entière, d'une connaissance claire et distincte, lorsque cela est possible, confuse seulement partout ailleurs. C'est pourquoi il se refuse à ne voir dans les animaux et même aussi dans les corps bruts, qu'un simple mécanisme sans âme, bien qu'il ne se flatte point de bien comprendre la nature et les propriétés de l'âme qu'il leur attribue; il étudie la partie purement sensible de la connaissance chez les bêtes et aussi chez l'homme avec autant de soin que les opérations plus relevées; enfin lorsqu'il se croit obligé d'admettre pour celles-ci chez l'homme

un principe spirituel, ce n'est point, comme Descartes, en vertu d'une distinction logique entre l'étendue et la pensée (l'étendue, qui est toute la matière, étant incapable de pensée, force est bien d'attribuer celle-ci à l'âme, qui, par conséquent, est immatérielle), c'est plutôt par des considérations psychologiques, par des raisons de fait, certaines opérations étant si supérieures aux autres qu'une âme matérielle ne lui semble pas pouvoir les accomplir. Les deux philosophes ne se proposaient donc pas le même but, ne suivaient pas la même méthode; ajoutons que leurs esprits différaient fort l'un de l'autre. Ami de la clarté, Descartes ne veut regarder dans les choses que ce qui peut recevoir la pleine lumière; ami de la rigueur inflexible dans le raisonnement, il n'étudie que ce qui la comporte. Gassendi avait une intelligence plus souple, qui s'appliquait aisément à tous les côtés des objets, qui s'insinuait même volontiers, qui s'enfonçait dans les recoins obscurs des questions, se résignant à ne donner à ses lecteurs que des idées moins nettes, pourvu qu'elles fussent plus complètes et plus conformes à toute la réalité.

Mais les deux philosophes, si différents qu'ils puissent être l'un de l'autre en métaphysique, se retrouvent d'accord pour la physique. Tous deux cherchent la raison des qualités sensibles et même aussi de tout le reste, la vie et au moins la partie matérielle de la pensée, dans les seules dispositions de la matière, bien qu'ils se représentent celle-ci, l'un sous forme d'atomes dans le vide, l'autre comme un fluide très subtil qui remplit tout et se divise à l'infini. Et encore cette matière indéfiniment divisible, Descartes la considère-t-il bientôt comme composée de particules très petites, et c'est la forme, la situation et surtout le mouvement de ces particules, selon lui, qui cause et explique tout dans les corps. De là le nom de *physique corpusculaire* que prit bientôt cette théorie, dont les contemporains firent honneur indifféremment aux deux philosophes. Cartésiens et gassendistes, pendant la seconde moitié du XVIIe siècle, sont toujours nommés ensemble, et dans l'arrêt burlesque de Boileau, que nous cite M. T., et dans les ouvrages de Malebranche, et dans ceux de Leibniz. Le physicien Rohault, d'abord disciple de Gassendi, passait sans difficulté à l'école de Descartes; comme Cordemoy, d'abord cartésien, finissait par devenir presque gassendiste. Et lorsque Descartes avait publié ses *Principes* (1644), Gassendi sollicité d'écrire contre ce nouvel ouvrage, comme il venait de faire contre les *Méditations*, s'y refuse : il aurait redit les mêmes choses contre la partie métaphysique; quant à la physique, c'était à peu près la sienne propre. L'explication mécanique de la nature était, en effet, la grande nouveauté de ces deux philosophies, la seule qui importait à la science, et aussi celle qui frappa le plus les esprits. Tout le reste, spiritualisme de Descartes, ou son idéalisme, et dynamisme de Gassendi, paraissait plus ou moins renouvelé de l'ancienne philosophie ou même de la théologie, et de moindre importance pour le progrès des connaissances scientifiques. Seulement Descartes,

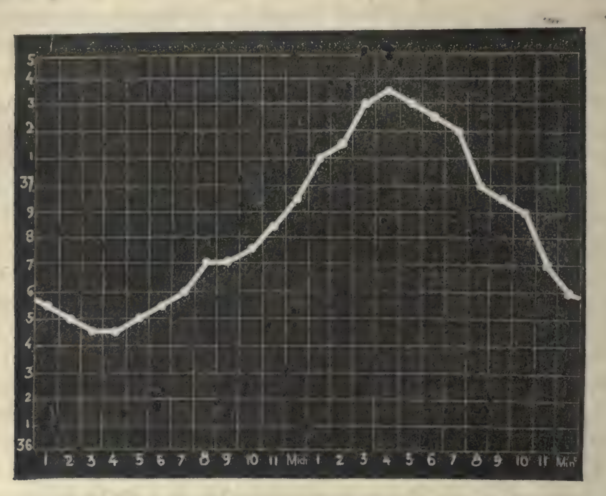
à cause de son dogmatisme impérieux, auquel répugnait le caractère conciliant et à demi sceptique de Gassendi, à cause de sa théorie étroite, mais claire, qui rejetait les âmes des bêtes, des plantes, des pierres même, et enfin l'âme du monde, toutes choses que Gassendi mêlait trop à son mécanisme, Descartes a remporté le plus de gloire dans cette rude bataille qui eut pour effet de substituer un moment dans la science au règne d'Aristote, non pas Épicure, le moraliste, mais Démocrite, le physicien, et un physicien maintenant passé maître dans les mathématiques.

On pouvait, certes, et même on devait exposer la philosophie de Gassendi en elle-même, sans réfutation ni discussion dogmatique; et c'est ce que M. T. a su faire avec une élégante brièveté, signalant çà et là plus d'une doctrine qui reparaît de nos jours rajeunie et comme nouvelle, et on ne saurait trop louer ici la forme souvent heureuse dont il revêt un fond solide. Mais ce n'était là peut-être qu'une partie de sa tâche. Puisque son ouvrage est publié dans une « Collection historique des grands philosophes », on a le droit de demander à M. T. qu'il fasse entièrement œuvre d'historien, qu'il démêle les origines de la doctrine qu'il étudie, les emprunts qu'elle a pu faire aux idées contemporaines, les ressemblances ou les différences qu'elle a avec d'autres systèmes, qui l'ont précédée ou suivie, toutes choses qui auraient certainement rendu l'exposition de cette doctrine plus intéressante encore, en lui redonnant quelque peu de la vie qu'elle avait lorsqu'elle vint au jour. M. T. me semble s'être un peu trop renfermé dans l'œuvre de son auteur; il l'isole trop du milieu qui, sans la produire tout à fait, a dû néanmoins exercer sur elle une certaine influence. On nous promet une autre thèse sur Gassendi, où le philosophe apparaîtra entouré de ce groupe de libres esprits, plus ou moins orthodoxes, qui, pendant la première moitié du XVIIe siècle, ont tant contribué à l'émancipation de la pensée en France. Cette nouvelle étude sera la bienvenue ici, comme un complément utile et j'oserai dire nécessaire de celle de M. T. C. A.

Charles Richet. LA CHALEUR ANIMALE. Un vol. in-8° de la *Bibliothèque scientifique internationale*, avec 47 gravures dans le texte. Paris, F. Alcan, 1889.

Le livre de M. Charles Richet n'est pas un traité complet de la chaleur animale. C'est une série de leçons dans lesquelles sont traités quelques points seulement de cette vaste question; mais les divers sujets qui ont fixé l'attention de M. Ch. Richet sont précisément, par leur nature même et par le point de vue particulier auquel ils ont été étudiés, de ceux qui intéressent les lecteurs de cette *Revue*. Il s'agit en effet surtout de l'influence du système nerveux sur la calorification, et, qu'il soit question de la température des mammifères et des oiseaux,

de celle des animaux à sang froid, ou de la température de l'homme normal et malade, l'auteur s'est constamment efforcé de montrer que l'on trouve toujours réunis deux éléments, la calorification et l'activité du système nerveux, et que l'un de ces éléments, la calorification, est sous la dépendance directe de l'autre, sous le double rapport de la production et de la régulation. Établir que le système nerveux est le grand régulateur de la calorification, tout en étudiant les différentes modalités de cette action dans les différents types de l'échelle animale, montrer que la chaleur résulte de l'activité du système nerveux, non seulement parce que celui-ci détermine sa production, mais encore parce qu'il centralise les impressions du milieu ambiant et règle ses ordres sur les indications qu'il reçoit de ce milieu, telle est l'idée directrice qui a présidé à ces leçons. Mais cette préoccupation constante



Courbe moyenne diurne de la température rectale chez l'homme.
Maximum : 37°,35 à quatre heures du soir.
Minimum : 36°,45 à trois heures et quatre heures du matin.
Écart moyen : 0°,9.

d'établir la prépondérance du système nerveux dans tous les actes de la vie, préoccupation qui fait d'ailleurs l'originalité de l'enseignement de M. Richet, s'appuie ici sur des observations et des expériences nouvelles que nous devrons signaler spécialement au cours de cette analyse.

Laissant de côté l'étude de la température chez les animaux à sang froid et chez les mammifères et les oiseaux, nous arriverons de suite à l'étude de la température normale de l'homme, qui nous intéresse plus particulièrement. L'observation attentive de la marche de cette température et des influences qui déterminent ses oscillations est d'ailleurs bien faite pour mettre en lumière cette action du système nerveux, sur laquelle l'auteur insiste. Les oscillations de la température chez l'homme sain sont, en effet, très marquées et très régulières, comme

on peut le constater par l'examen de la courbe ci-dessus, qui a été dressée par M. Richet d'après les observations de quelques auteurs, celles de M. Jurgensen en particulier, et d'après les siennes propres.

Il résulte de la régularité de cette courbe thermique, qui est constante, que notre température passe par un minimum, qui se présente toujours à peu près à la même heure, vers trois, quatre ou cinq heures du matin, et par un maximum, vers trois, quatre ou cinq heures de l'après-midi. Pendant la nuit, à partir du moment où l'on se couche jusqu'au réveil, la température s'abaisse; le matin, elle s'élève lentement.

On a prétendu que l'élévation de la température était sous l'influence des repas : mais l'inspection seule de cette courbe montre qu'on ne peut soutenir cette idée, puisque le maximum est précisément à quatre heures, et que le mouvement de baisse est déjà fortement accentué de six à sept heures du soir, c'est-à-dire au moment où se fait généralement le repas du soir. De même, le sommeil commençant de dix à onze heures du soir en finissant vers sept heures du matin, on voit aussi très bien que ce n'est pas le sommeil qui fait baisser la température, mais bien le besoin ou le moment du sommeil, c'est-à-dire que la température commence à baisser bien avant que le sommeil ait commencé, le soir vers six heures, alors que l'individu est encore tout à fait réveillé. Par conséquent, lorsqu'arrive le soir, on se refroidit. Ni l'exercice musculaire, ni la digestion n'empêche cette variation de se produire, et le refroidissement périodique, qui commence avant le sommeil, et qui va en diminuant à partir de cinq ou six heures du matin, est indépendant du sommeil.

Pour M. Richet, cette oscillation dépend principalement du système nerveux. Si l'on admet en effet — et il en poursuit plus loin la démonstration — que le système nerveux préside aux actions chimiques de l'organisme, on comprend que son excitation doive produire de la chaleur et que son inactivité ralentisse la calorification. Or, dans le milieu de la journée, vers trois ou quatre heures de l'après-midi, toutes les excitations, telles que la lumière, le bruit, l'activité psychique, sont à leur maximum. Alors le système nerveux, ainsi surexcité, produit son maximum d'action; et c'est en effet à ce moment que la courbe thermique atteint son *fastigium*. Mais cet effort l'a épuisé, et l'on voit, à partir de ce moment, la production de calorique diminuer. En un mot, de même qu'il y a pour la vie psychique un sommeil, c'est-à-dire un repos du système nerveux, qui a lieu régulièrement une fois en vingt-quatre heures, de même il y a, pour la vie organique, une sorte de sommeil normal, qui survient toutes les vingt-quatre heures, qui commence à huit heures du soir environ, et qui finit vers huit heures du matin, mais avec des dégradations lentes, aussi bien quand il commence que quand il finit.

Passant alors en revue les diverses conditions qui peuvent faire varier la température humaine, en dehors de la variation périodique normale qui vient d'être décrite, l'auteur étudie l'influence de l'âge, du sexe, de la nutrition, du travail, du climat.

Au point de vue de l'âge, il y a un fait très remarquable : c'est que la température de l'enfant, aussitôt après la naissance, subit une baisse considérable, et tombe, au bout de trois ou quatre minutes, de 37°,6 à 36°, à 35°,5 et même à 35°,25. Après trois ou quatre heures, même quand on enveloppe bien l'enfant pour l'empêcher, autant que possible, de se refroidir, elle se maintient à ce chiffre de 35° environ; quelquefois, malgré toutes les précautions, on trouve 34°. Cette descente brusque a pour causes, selon toute vraisemblance, non seulement le refroidissement périphérique, mais encore l'impuissance du système nerveux à provoquer des échanges chimiques interstitiels très vifs.

Le lendemain de la naissance, la température est revenue à la normale, puis elle la dépasse légèrement dans le cours de la première année. Mais, après ce temps, la température de l'enfant est à peu près la même que celle de l'adulte, et, d'après M. Charcot, la température du vieillard n'en différerait pas non plus sensiblement. Quant à l'influence du sexe, on n'a pas constaté qu'elle se marquât par des différences appréciables.

L'influence de l'activité musculaire nous intéresse plus, et elle est considérable. Les contractions des muscles peuvent élever énormément la température, et M. Richet l'a vue monter chez un chien jusqu'à 45°,7. Un coureur, cité par Wunderlich, a présenté une température de 39°,5; et pour Obernier, une marche rapide d'une demi-heure suffit pour produire une augmentation de 0°,5. Il n'est pas d'ailleurs besoin d'un exercice violent, d'un effort musculaire prolongé pour élever la température d'un ou deux dixièmes de degré, et il suffit d'un léger effort, d'un travail musculaire normal, qui durera quelques minutes à peine, pour que l'effet thermique soit obtenu. Ainsi, au haut d'un escalier qu'on vient de monter à une allure ordinaire, on a une température plus élevée qu'on ne l'avait avant de commencer l'ascension.

L'activité musculaire est donc, à n'en pas douter, une des grandes sources de la production de la chaleur, la principale assurément, et tout le monde sait que, pour lutter contre le refroidissement, le meilleur moyen est de marcher. Cette influence peut donc expliquer, en partie au moins, l'abaissement de la température pendant le sommeil, c'est-à-dire la *rémission matinale*, comme elle explique l'*exacerbation vespérale*. Mais le mouvement musculaire, pour M. Richet, ne saurait expliquer la variation diurne. En effet, si un violent exercice échauffe notre organisme, que nous supposons réglé à 37°, bien vite, par suite d'un refroidissement énergique commandé par le système nerveux, la température sera revenue à 37°.

Enfin, la température augmente encore sous une influence qui nous intéresse surtout, celle de l'activité psychique. Il ne s'agit pas, bien entendu, de l'influence du travail intellectuel sur la température locale du crâne, qui a été fort controversée, mais bien de la température générale. Or, plusieurs observateurs, Davy, M. Speck, M. Rumpf, M. Gley, ont constaté que, pendant le travail intellectuel, la température monte

de quelques dixièmes de degré. Les expériences les plus précises sur ce sujet ont été faites par M. Gley, qui, expérimentant sur lui-même et dans des conditions bien déterminées, a pu conclure que, dans l'espace d'une heure, la production de chaleur, due au travail intellectuel proprement dit, était représentée par un dixième de degré.

Un phénomène qui montre encore bien que la production de la chaleur est sous la dépendance du système nerveux, c'est la marche de la température après la mort. En effet, dans de certains cas, sur le cadavre, bien qu'il n'y ait plus de circulation et par suite plus d'oxygène, la production de chaleur continue à se faire, par suite d'hydratations, de dédoublements ou d'actions chimiques analogues, différentes des phénomènes de fixation directe de l'oxygène.

C'est ainsi que M. Wunderlich, ayant constaté une température de 44°,75 pendant la vie, sur un tétanique, a vu, après la mort, la température s'élever à 45°,3. Une heure et demie après la mort, la température était encore à 44°,9. Dans les cas de mort survenant au cours d'attaques d'épilepsie, il n'est pas rare de voir la température monter dans l'intervalle de la première heure qui suit le décès. D'ailleurs, si l'on étudie la marche du refroidissement du cadavre dans les cas ordinaires, on y constate l'existence d'une première période, qui est de deux heures à peu près, et pendant laquelle il y a un état stationnaire, ou du moins une très faible descente. Une seconde période, plus longue, vient ensuite, pendant laquelle la vitesse du refroidissement est grande, et se fait conformément à la loi de Newton. Tandis que les cadavres, en se refroidissant, semblent se comporter, quelques heures après la mort, absolument comme des corps inorganiques : au contraire, dans les premiers temps qui suivent la mort, il paraît incontestable qu'il y a continuation de la production de chaleur.

Or, il est encore possible de démontrer que le phénomène de calorification ou d'hyperthermie *post mortem* est commandé par le système nerveux.

En effet, c'est seulement dans les cas où la mort a surpris l'individu au milieu d'une excitation exagérée du système nerveux que l'on constate nettement cette hyperthermie *post mortem*, dans les maladies infectieuses aiguës par exemple, comme aussi dans les traumatismes du bulbe et du cerveau. Au contraire, dans les maladies chroniques, lentes, dans les morts par épuisement, la température s'abaisse régulièrement après la mort. Il semble donc que la mort ne change pas immédiatement l'état du système nerveux, et que son excitation comme sa dépression puissent continuer à se manifester après que la circulation a cessé.

L'expérimentation physiologique peut d'ailleurs apporter la preuve de cette interprétation des observations médicales. En empoisonnant des animaux avec différentes substances, M. Richet a constaté que la température montait ou descendait immédiatement après la mort, selon que la substance toxique était de celles qui excitent violemment

le système nerveux et font monter la température avant la mort, comme le fait la vératrine, ou de celles qui l'abaissent comme le font la morphine ou le chloroforme.

Il paraît donc manifeste que la vie des tissus est soumise au système nerveux, et qu'un animal frappé en pleine vie continue à produire des actions chimiques, tant que son système nerveux conserve encore un peu d'activité. « Mais si l'on empoisonne son système nerveux, les actions chimiques s'arrêtent tout autant, sinon plus, que quand on fait cesser la circulation. Le cœur bat encore, la respiration amène de l'oxygène dans le sang; mais les actions chimiques, par suite de l'empoisonnement du système nerveux central, n'en sont pas moins arrêtées. Au contraire, sur un animal mort par écrasement du bulbe, le cœur ne bat plus, l'oxygène ne pénètre plus dans le sang, mais le système nerveux commande encore les actions chimiques. Celles-ci, si incomplètes qu'elles soient, par suite de l'arrêt circulatoire, sont suffisantes pour produire autant de chaleur que dans le cas d'un empoisonnement qui paralyse la fonction thermique des centres nerveux. »

Le rôle du système nerveux dans la production de la chaleur paraît donc aussi bien établi que possible. La connaissance des rapports de la contraction musculaire, qui est la principale source directe de la chaleur, avec le système nerveux, aurait certes suffi à prouver cette action; mais quelques faits d'une analyse plus délicate, que M. Richet a demandés à l'expérimentation, mettent mieux encore en lumière cette action considérable, dominante du système nerveux, et donnent à sa doctrine un relief plus marqué. Tous ces faits comportent en effet cette même conclusion, que le système nerveux peut faire monter la température par un autre mécanisme que celui de la secousse ou du tétanos musculaire, c'est-à-dire par une influence directe sur l'activité des cellules en général.

A l'appui de cette manière de voir, M. Richet a apporté un grand luxe de preuves, plus ou moins directes. Il a d'abord rappelé l'action des poisons, dont les uns font monter, et, les autres, baisser la température. Assurément, ces poisons peuvent agir sur les échanges interstitiels, mais il est vraisemblable que cette action thermique se fait par l'intermédiaire du système nerveux, et n'en est que le retentissement sur les phénomènes chimiques de la nutrition. Puis, il a cité l'expérience classique de la section de la moelle d'un animal, expérience dans laquelle on voit la température s'abaisser très rapidement.

Or, bien que les mesures calorimétriques montrent qu'il y a dans ce cas une dilatation considérable des vaisseaux périphériques pour relâchement des vaso-moteurs, et par suite un rayonnement intense, l'analyse de l'air expiré prouve que les échanges interstitiels sont énormément diminués, dans la proportion des cinq sixièmes, et qu'ainsi il y a bien ralentissement dans la calorification, par le fait de la suppression de l'action du système nerveux.

Enfin, et par un procédé inverse, M. Richet a pu montrer que cer-

taines lésions du cerveau peuvent produire directement de l'hyperthermie. Prenant un lapin bien portant, ayant une température normale de 38°,6, et lui enfonçant dans la région antérieure du cerveau une aiguille mince, il vit la température de ce lapin monter rapidement. Dans les cas heureux, l'ascension thermique peut être de deux degrés en moins d'une heure. Cependant rien ne paraît changé aux allures de l'animal. Il n'a ni contractures ni paralysies. Il marche, court, mange, regarde, entend, comme avant la piqûre cérébrale; et le seul phénomène appréciable chez lui, c'est l'hyperthermie. Cette expérience a d'ailleurs été reproduite plus tard, avec le même succès, par MM. Aronsohn et Sachs, puis par M. Girard.

Disons en passant qu'une conséquence de cette expérience, c'est la possibilité d'admettre une *fièvre nerveuse*. Si l'on admet que les fièvres infectieuses, provoquées par des microbes, sont dues à la formation de telle ou telle substance chimique, toxique, qui, agissant sur le système nerveux, amène de l'hyperthermie, il faudra supposer l'existence, dans le cas de fièvre nerveuse, d'une stimulation traumatique aboutissant au même effet.

En somme, il semble bien prouvé, pour toutes ces observations et toutes ces expériences, que le système nerveux est un régulateur, et un régulateur *chimique*, selon la conception sur laquelle insiste M. Richet. Il est certainement, dans une certaine mesure, et par l'intermédiaire des vaso-moteurs, un régulateur *mécanique*; mais ce n'est presque pas par la mise en jeu des vaso-moteurs qu'il maintient notre température à un niveau constant, régulier : c'est par son influence sur l'activité chimique, des muscles d'abord, puis des glandes, peut-être de tous les tissus en général. Ce qui donne d'ailleurs un appui solide à cette opinion, c'est que, dans les cas d'hypothermie, toujours la radiation calorique est très diminuée.

Les lésions cérébrales peuvent aussi nous renseigner à cet égard. En effet, qnand la lésion est légère, c'est une excitation cérébrale qu'on constate, en même temps que l'augmentation de la température centrale et des échanges. Quand la lésion est profonde, c'est une dépression générale qu'on observe, en même temps qu'une diminution de température. Ce qu'il y a encore de très digne de remarque, c'est que constamment les phénomènes psychiques et les phénomènes chimiques vont de pair. Si l'animal est actif et excité, il a une température élevée; s'il est très déprimé, sa température est basse. C'est qu'alors l'excitation nerveuse est supprimée. Donc, après avoir fait la part des actions vaso-motrices et musculaires, on arrive, « en dernière analyse, à un phénomène profondément mystérieux, mais aussi solidement établi qu'il est mystérieux, à savoir que les nerfs, en actionnant les cellules qu'ils innervent, déterminent des changements chimiques intra-cellulaires capables de produire plus ou moins de chaleur, selon qu'ils sont plus ou moins intenses. Comment une vibration nerveuse peut-elle amener un dédoublement chimique? Voilà ce que nous ignorons bien

complètement, si bien que nous ne voyons même pas comment cette ignorance sera un jour dissipée. Mais le fait n'en est pas moins au-dessus de toute contestation, et il n'y a pas dans la physiologie de loi mieux établie que celle de l'influence des éléments nerveux sur les actions chimiques intra-cellulaires. »

Nous devons maintenant dire quelques mots du mécanisme de la régulation de la chaleur, l'étude de ce mécanisme ayant amené M. Richet à faire la découverte fort importante d'une nouvelle fonction de régulation thermique chez certains animaux.

Il n'est pas difficile de concevoir comment les animaux règlent leur température pour lutter contre le froid; et si on laisse de côté quelques particularités de cette fonction, on voit qu'il s'agit presque uniquement d'une activité plus ou moins grande des combustions interstitielles : l'animal, pour lutter contre le froid, brûle de l'oxygène et produit de l'acide carbonique, d'autant plus que la température extérieure est plus basse.

Mais les mécanismes par lesquels les animaux luttent contre la chaleur, les procédés de production du froid, sont moins simples. S'il s'agit d'animaux dont la peau est nue, et qui peuvent, par la sécrétion des glandes de la peau et l'exhalation cutanée, perdre des quantités plus ou moins grandes d'eau, le passage à l'état de vapeur de la couche aqueuse qui humecte la surface de la peau produit un abaissement de température et, par suite, la réfrigération de l'animal. C'est le procédé de l'*alcarazas*, c'est le mode de production du froid dans l'organisme humain en particulier.

Mais les animaux pourvus d'un pelage tant soit peu épais ne peuvent se refroidir par ce procédé, car ils ne transpirent pas, ou transpirent à peine. Ceux-là se refroidissent par le poumon. Tels sont les chiens, les chats, les lapins.

Or, tandis que, chez les animaux à peau nue, la transpiration cutanée est d'autant plus abondante que la température est plus élevée, et que l'activité des glandes sudoripares est réglée par un mécanisme se faisant d'ailleurs par voie réflexe, avec une précison admirable, sans l'intervention de la conscience ou de l'effort; chez les animaux à peau velue, ce phénomène réflexe de la transpiration cutanée est remplacé par un phénomène d'un autre ordre, qui consiste en un mode de respiration tout spécial, ayant pour but d'exagérer la ventilation pulmonaire, c'est-à-dire la quantité d'air qui passe dans les poumons en un temps donné et de favoriser ainsi l'évaporation d'une grande quantité de l'eau du sang à la surface des alvéoles. La réfrigération de l'animal est ainsi également obtenue, mais par un mécanisme tout différent du précédent. M. Richet a donné à ce mode de respiration, caractérisé par des mouvements respiratoires extrêmement amples et fréquents, pouvant atteindre chez les chiens le nombre de 400 par minute, le nom de *polypnée*, et cette polypnée thermique, comme la transpiration cutanée, est un phénomène réflexe qui se produit dès que la température exté-

rieure atteint un certain degré, et menace de surchauffer l'animal.

Enfin M. Richet a pu constater une loi remarquable qui, permettant de comparer la production de la chaleur chez diverses espèces et chez divers représentants de la même espèce, met en une singulière évidence l'action directe du système nerveux sur la calorification. Cette loi est celle de la proportionnalité qui existe entre les actions chimiques interstitielles et la surface extérieure de l'être.

Si on considère un animal de petit volume, un moineau par exemple, il est évident que sa surface est considérable par rapport à son poids ou à son volume, c'est-à-dire à la somme de ses tissus combustibles, tandis que de gros animaux, comme les chevaux et les bœufs, ont une petite surface relativement à leur volume. D'où il suit que, pour un même poids de matière vivante, un petit animal a besoin, pour résister au froid extérieur, de faire beaucoup plus de chaleur qu'un gros animal. De fait, un kilogramme de moineau produit quarante fois plus de chaleur qu'un kilogramme de cheval. Or si, dans les diverses espèces voisines, on prend le rapport de poids du cerveau au poids du corps, on voit que le poids du cerveau est relativement d'autant plus fort que la taille est plus petite. Soit en effet un kilogramme le poids supposé de l'animal, on a pour poids du cerveau, chez les oiseaux :

Autruche, 0,9; oie, 3; canard, 4; sarcelle, 13; mésange, 60.

Et chez les mammifères :

Baleine, 0,3; bœuf, 1,25; mouton, 2,8; lièvre, 4,2; rat, 7,1; souris, 25.

Ainsi, plus l'animal est petit et plus il a des échanges chimiques actifs, plus son cerveau est volumineux : ce qui permet de supposer que c'est par une activité nerveuse plus grande que l'animal trouve le moyen de produire plus de chaleur; que le système nerveux, en un mot, est l'excitateur qui fait, selon son pouvoir, les combustions chimiques actives ou lentes. Bien entendu, cette loi s'applique parfaitement aux animaux à sang froid, c'est-à-dire à température variable, incapables de régler leur température, et qui sont au bas de l'échelle des êtres par le développement de leur système nerveux.

Ainsi donc, étudiée sous toutes ses faces, cette importante fonction de la calorification apparaît bien comme étant sous la dépendance directe d'un agent essentiel, qui est le système nerveux. Car c'est le système nerveux qui dirige les actions chimiques, qui permet à l'animal de se conformer à la température ambiante, de faire plus ou moins de chaleur, plus ou moins de rayonnement, plus ou moins d'évaporation selon les conditions extérieures.

Nous avons dû laisser de côté, dans cette analyse, bien des chapitres intéressants, et en particulier celui où est traitée la question si complexe de l'action des poisons sur la température. Mais nous avons pensé qu'il était surtout important de nous étendre sur la manière dont M. Richet veut qu'on entende le rôle du système nerveux dans la calorification. M. Richet insiste en toutes circonstances pour qu'on fasse au système nerveux, en physiologie, une place tout à fait à part,

vraiment dominatrice; et nous avons tenu à mettre en relief cette tendance, qui est presque une doctrine, dont les psychologues, comme les physiologistes apprécieront sans doute l'opportunité.

J. Héricourt.

Hugo Münsterberg. Beitraege zur experimentellen Psychologie. Mohr, Freiburg i. B., 1889; xii-188 pp.

Ces *Contributions à la psychologie expérimentale* doivent former, nous annonce l'auteur, une série de volumes publiés périodiquement (3 environ chaque année). Le présent volume est le premier de la série et sert d'introduction aux autres. Dans une première partie intitulée proprement *Introduction*, l'auteur fait en effet une sorte de profession de foi philosophique; dans la seconde, intitulée *Liaison volontaire et involontaire des représentations*, il s'attache surtout à combattre la théorie de l'aperception et à ramener cette aperception à la simple association.

Quant aux principes qu'il entend suivre, M. Münsterberg déclare nettement que ses recherches seront psychologiques, non physiologiques ni métaphysiques. Cette déclaration très franche coupe court à la confusion que certains font trop aisément entre la psychologie physiologique et la psychologie expérimentale. A ce propos, il est peut-être même à regretter que Wundt, par le titre qu'il a donné à son traité de psychologie et qui eût mieux été *Psychologie expérimentale*, ait beaucoup contribué à répandre cette confusion.

Chacune de ces *Contributions* reposera sur des expériences, mais ne sera pas une simple relation des faits constatés, et joindra à l'exposé de ces faits des explications théoriques.

Beaucoup des idées développées dans la première partie de ce volume l'ont été déjà dans un ouvrage précédemment publié par l'auteur et analysé dans cette Revue, *die Willenshandlung*, auquel nous renvoyons; nous ne relèverons ici que ce qui se rapporte à l'aperception.

Tout en admettant les faits relatés par Wundt, M. Münsterberg cherche à supprimer l'aperception conçue comme une fonction spéciale et à ramener à des modifications du contenu aperçu ce que Wundt et d'autres tendent à considérer ou considèrent comme des activités de la conscience apercevante. Néanmoins, et en cela il nous paraît lui-même manquer de logique, il conserve la conscience comme forme, abstraction nécessaire, et l'identifie avec un moi-sujet, simple spectateur des phénomènes qui se produisent, distinct du moi-objet qui, lui, constitue la personnalité et se compose de sensations venant du corps, de sentiments, etc. Et c'est à prouver la non-ingérence de ce moi-sujet dans le contenu de la conscience que sont en partie employées les expériences relatées dans la seconde partie du présent volume.

7 séries d'expériences de plus en plus compliquées se rapportent d'abord à l'association involontaire. Les réactions dans chacune d'elles ont été alternativement *complètes* et *raccourcies*. Nous rappelons qu'on entend par réaction complète ou sensorielle celle qui se produit quand l'attention de celui qui réagit se dirige sur l'attente de l'impression sensorielle, et par réaction raccourcie ou musculaire celle qui a lieu quand, au contraire, on concentre son attention sur le mouvement à effectuer.

Comme résultat de ces expériences méritant particulièrement d'être signalé, relevons le suivant : dans les 4 dernières séries, tandis que la durée de la réaction complète allait sans cesse croissant et passait en moyenne de 688 σ à 1122, le temps de la réaction raccourcie est resté à peu près constant (430, 432, 432, 437 σ). Il résulterait également de ces recherches que l'on peut réagir, sur des impressions compliquées, à la fois sensoriellement et musculairement. Wundt, au contraire, incline à admettre que, dans le cas d'impressions complexes, seules les réactions sensorielles sont possibles.

10 autres séries d'expériences ont été consacrées à l'étude de l'association volontaire. Relevons ici encore comme intéressant le résultat suivant : le temps de réaction diminue dans certaines expériences quand l'idée qui doit amener la réaction a déjà été exprimée dans une énumération préparatoire. Ainsi celui qui dirige l'expérience dit, par exemple : « Pommes, poires, cerises, noix, raisin....; que préférez-vous, le raisin ou les cerises? » Et la réponse, par exemple : « Les cerises », vient plus vite que si l'on eût simplement demandé : « Que préférez-vous, le raisin ou les cerises? »

La difficulté principale, ferons-nous remarquer, tient dans ces expériences de réaction complexe, comme il est aisé de le deviner, à la multiplicité des conditions inconnues ou mal connues qui peuvent contribuer à modifier la durée du processus Aussi les variations moyennes sont-elles parfois considérables. Voici deux questions ne comportant l'une et l'autre objectivement qu'une réponse : « 3 fois 4? » « Qui règne actuellement en Chine? » Il n'est pas douteux cependant que les conditions subjectives de la réponse peuvent être, pour l'une et l'autre, fort différentes.

Ces expériences sont d'abord invoquées par M. M. contre la théorie de l'aperception. Il essaye de montrer, par exemple, que les nombres trouvés sont, dans les réactions complexes, au-dessous de ceux que la théorie en question, si elle était juste, si on ne pouvait réagir, sur des impressions complexes, non coordonnées aux mouvements par l'habitude, qu'avec conscience, ferait prévoir. Il tâche ensuite d'expliquer les résultats obtenus dans ces expériences en recourant simplement à l'association. Mais, à vrai dire, il ne prend pas la théorie de l'association comme donnée; il commence par en établir personnellement une plus ou moins nouvelle, en essayant de ramener les divers modes d'association connus à l'association par coexistence ou plutôt à ce

phénomène physiologique que « l'excitation d'un complexus de cellules se transmet par l'intermédiaire d'une voie frayée aux cellules qui auparavant se sont trouvées excitées en même temps que lui » (p. 133); c'est ainsi en effet qu'il conçoit le côté physiologique de l'association par coexistence. Cette théorie lui permet d'admettre l'établissement inconscient et rapide de rapports entre des parties déterminées du cerveau; et de là l'explication des chiffres obtenus dans les expériences dont il a été tout à l'heure parlé. Malheureusement, c'est, dans le livre et en fait, la théorie qui précède les chiffres plutôt que les chiffres qui conduisent à la théorie. M. M. a d'ailleurs une tendance évidente à se livrer à la construction d'hypothèses. C'est là un danger contre lequel, dans l'intérêt même de la psychologie expérimentale, dont il promet d'être un sérieux défenseur, il doit se tenir en garde.

A-t-il au reste vraiment réduit à néant la théorie de l'aperception? C'est ce dont on peut douter. Lui-même, comme nous l'avons déjà fait remarquer, conserve une conscience abstraite qui n'est qu'une aperception de plus en plus vidée de son contenu, mais encore une aperception. De plus, en dernière analyse et quant au contenu spécifique de l'idée (il est bon en effet de distinguer ces trois choses : l'idée apercevante qui est le seul élément relativement spécifique de l'aperception, l'idée aperçue, le rapport entre l'une et l'autre), aperception est synonyme de spontanéité, d'individualité, d'innéité, et, par conséquent, la position de ceux qui admettent des aperceptions est réellement inexpugnable. On peut s'essayer à diminuer le nombre des idées apercevantes ou tendances premières reconnues par certains, mais refuser d'en admettre aucune est aussi téméraire que vouloir nier l'influence de l'expérience sur le développement de l'esprit. D'ailleurs les discussions sur l'aperception et l'association en général ne font en réalité que perpétuer le vieux débat sur l'innéité et l'expérience.

B. BOURDON.

Pietro Siciliani. LE QUESTIONI CONTEMPORANEE E LA LIBERTA MORALE NELL'ORDINE GIURIDICO. 368 p. in-12; Zanichelli, Bologna, 1889.

Ce livre avait d'abord formé un chapitre d'un livre intitulé *Socialisme, darwinisme et sociologie moderne*. Revu par l'auteur pour être publié à part, et enrichi d'une préface de M. Fambri, il peut être considéré comme un livre tout nouveau. Il l'est, à plus forte raison, pour les lecteurs de la *Revue*, auxquels il n'avait pas été rendu compte de la première ébauche. Il mérite d'être lu pour les questions qu'il traite et pour la façon vive et nette, consciencieuse, dont elles ont été exposées par le regretté Siciliani. Quelle question plus importante, en effet, que celle de la liberté morale, envisagée sous tous ses aspects sociaux?

C'est « le problème de tous les temps », et qui ne parut jamais d'une plus pressante actualité que dans le nôtre.

M. Siciliani l'envisage sous les principaux aspects qui ont été considérés par la science contemporaine. Il étudie la liberté dans l'homme à l'état normal, dans sa base psychologique, et par rapport aux différentes doctrines de la philosophie morale; dans l'homme criminel, considéré par rapport au droit criminel et aux sciences naturelles et psychophysiologiques; dans l'individu comme sujet d'éducation, et par rapport à la question sociale; enfin dans l'individu comme personnalité psychique et juridique au milieu du conflit des pouvoirs sociaux. Donnons une idée de la manière dont sont discutés et résolus ces quatre points connexes du grand problème éthico-social.

Aux deux écoles opposées du *libertisme* et du *nécessitisme*, toutes les deux métaphysiques et transcendantes, M. Siciliani oppose celle du *causalisme psychique*, dont la direction est essentiellement critique et expérimentale. La question n'est pas, dit-il, de savoir si la volonté est originairement libre, mais si elle peut le devenir, ni de savoir si la conscience morale est telle à l'origine, mais si elle peut être véritablement capable de moralité. Or, il est certain que la volonté peut arriver à être libre, non parce qu'elle est supérieure et indifférente à tout motif, mais parce que le motif impulseur est un produit à la fois de l'expérience et de l'activité psychique. La volonté, grâce à l'attention réfléchie, à la raison, se fait libre; et c'est là une des formes les plus élevées de la causalité. Là réside la vraie autonomie; là est la vraie fonction morale, qui est une fonction relative, sociale, diffuse et altruiste. La nécessité éthique est une nécessité de raison; seule elle explique et légitime la sereine joie du sacrifice, et donne à l'homme une foi invincible dans le sentiment de la dignité humaine.

Cette doctrine de la causalité psychique paraît à M. Siciliani la seule acceptable au regard de l'imputabilité et de la responsabilité humaines. La doctrine de la liberté réelle, absolue, entraîne inévitablement celle d'une absolue imputabilité. La négation de toute liberté morale implique l'absence de toute imputabilité et, par suite, de toute responsabilité morale dans l'agent. D'un côté, la pénalité est sans fondement : la réparation du mal par le mal n'est pas justice, mais vengeance; de l'autre, elle se fonde sur l'idée de l'utilité sociale. Ces deux doctrines si opposées sont l'une et l'autre téléologiques, et aboutissent au même résultat : destruction de la liberté morale, suppression de la vraie nature psychologique de l'homme. C'est seulement dans la doctrine du causalisme psychique, selon l'auteur, que la peine a sa raison d'être, et son utilité pour les individus et pour la société. Pour être avantageuse, la sanction doit s'appuyer sur l'idée de la responsabilité relative; l'efficacité de la peine est en raison de la justice, mais de la justice sentie. Elle est ainsi d'autant plus utile qu'elle est plus juste et plus méritée. Elle conserve la société, rétablit le droit, reconstitue l'ordre juridique, offre un vivant exemple à tous, corrige le délinquant, est instrument

de progrès civil, social et moral. Quelques réserves qu'on puisse faire sur les idées émises dans ce chapitre, il m'a paru l'un des plus nourris, des plus personnels, des plus actuels du livre.

Le chapitre suivant, consacré à la prévoyance sociale opérant sur l'individu par l'éducation sous toutes ses formes, quoique reproduisant les théories déjà développées dans l'*Histoire de la pédagogie* et la *Science dans l'éducation*, n'en offre pas moins d'intérêt. M. Siciliani dit encore ici leur fait aux partisans extrêmes de la liberté et de la nécessité. La confiance absolue des uns et des autres dans l'œuvre de l'éducation est illusoire; la flexibilité de notre nature, comme ils l'entendent, est en opposition avec l'expérience psychologique. Le grand secret de l'art éducatif, c'est de proposer à la volonté un tel ensemble de motifs, à faire contracter de telles habitudes, que la formation du caractère soit, pour ainsi dire, une création : c'est là l'œuvre avant tout de l'individu à élever, de son activité propre, plutôt qu'un effet superficiel et artificiel du maître, de la famille, de l'Église, de la société. L'école scientifique, libérale, populaire, doit présenter un triple caractère : elle doit être antisystématique dans ses inspirations, — relative, adaptative dans ses moyens, — indépendante et laïque dans ses fins. Le respect et le développement de la personne humaine, voilà son principe, ses moyens, sa fin.

M. Siciliani étudie en dernier lieu la liberté de l'homme en tant qu'il devient membre de la cité. Ici encore il trouve aux prises l'école *a priori* qui soutient une liberté d'origine en quelque sorte idéale, et l'école empirique qui lui donne une origine empirique. M. Siciliani la fait naître de l'évolution étudiée dans ses plus lointaines origines, organiques et animales. Dans la vie sociale, il y a lieu de distinguer une période de formation spontanée et une période de formation réfléchie. Celle-ci commence avec la division et la lutte du pouvoir social et par conséquent s'inaugure avec la conscience et l'affirmation de la personnalité humaine dans l'ordre surtout civil, politique et religieux. Les plus anciens pouvoirs sociaux sont l'État et l'Église. Quelle en est la valeur, leur marche et leur signification? Quelle en est l'origine psychologique? Comment évoluent-ils et se corrigent-ils les uns les autres et par l'œuvre de nouveaux pouvoirs sociaux? Comment triomphe le principe de la liberté personnelle, et par suite la théorie bien entendue de la démocratie individualiste? M. Siciliani développe sur tous ces points des considérations critiques, propose des solutions le plus souvent éloignées des extrêmes, et qui seront lues avec profit par ceux mêmes qui auraient le plus d'objections à y faire.

BERNARD PEREZ.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

Octobre 1889.

Sidgwick. *Sur quelques controverses fondamentales en morale.* — Article consacré à l'examen de quelques critiques qui ont été adressées à l'auteur au sujet de ses « Problems of Ethics », particulièrement par Fowler et Gizycki.

E. Montgomery. *L'activité mentale.* — Après un court exposé historique, l'auteur pose cette question : Quel est le siège de cette réalité qui est au-dessous des phénomènes de conscience et quelle en est la nature? La plupart des psychologues actuels admettent un sujet capable de réunir et de modifier ces événements psychiques qui constituent son contenu : mais appeler ce sujet « raison » ou « volonté », ou « intelligence », c'est une simple fiction. La seule chose nécessaire dans ce sujet, c'est la permanence et l'efficacité. L'activité, qu'elle se produise en nous ou hors de nous, est toujours simplement inférée et jamais directement éprouvée comme constituant le contenu de notre conscience. Le terme « activité mentale », si on tient à le conserver, doit être considéré comme signifiant non ce qui se produit dans le contenu de la conscience elle-même, mais le jeu fonctionnel de toute cette portion de notre être extra-conscient, dont le contenu de la conscience est la suprême émanation.

Marshall. *Classification des plaisirs et des peines.* — Vague de la terminologie en tout ce qui touche les sentiments; il ne faut pas confondre les plaisirs et peines d'une part, avec les émotions d'autre part. 1° Le plaisir et la douleur peuvent-ils être classés avec la sensation, comme l'ont fait un certain nombre d'auteurs? Non, pour bien des raisons, notamment que les sensations typiques ne se changent pas en d'autres, comme le plaisir qui se transforme en douleur; de plus, le plaisir et la douleur n'ont pas d'organes. 2° S'ils ne peuvent être classés avec les sensations, peuvent-il sêtre classés avec les émotions? Réponse négative. Les émotions typiques, pas plus que les sensations, ne se transforment en leurs contraires. On peut faire sur le plaisir et la dou-

leur les trois hypothèses suivantes : 1° c'est le mode fondamental de toute vie psychique (Horwicz); 2° ce sont des éléments psychiques, *sui generis*, produits indirectement par la sensation, l'émotion, l'intelligence (Wundt); 3° ce sont des *quale*, des qualités spéciales communes à tous les phénomènes mentaux. Cette dernière est celle que l'auteur adopte. Il est probable qu'on tendra, à l'avenir, à limiter l'emploi du mot « émotion » à la description de ces états (amour, peur, haine, etc.), qui semblent déterminables par le contenu de leurs sensations musculaires.

Stanley. *Rapport du « feeling » avec le plaisir et la peine.* — L'auteur revient sur la question plusieurs fois discutée dans ce recueil des « états neutres » et considère le « feeling » comme l'élément primaire dans l'évolution psychologique.

Philosophische Studien.

(T. V, 4e fascicule.)

J. Merkel. *Rapports entre l'excitation et la sensation* (fin). — De l'ensemble de ses dernières recherches qui ont eu pour objet le son, l'auteur conclut : 1° d'après les anciennes recherches, l'intensité du son diminue d'abord avec la hauteur pour augmenter ensuite; d'après les nouvelles recherches où les changements dans la hauteur ne comportent aucun changement important dans le timbre, il y a proportionnalité entre la hauteur et l'intensité du son; 2° cette intensité augmente d'abord un peu avec le poids, puis diminue; 3° d'après la méthode des plus petites différences, la loi de Weber est valable dans les limites 20-5000 ; de 20 à 0,412, il y a une diminution dans la sensibilité différencielle; 4° d'après la méthode des graduations moyennes, les valeurs se rapprochent de la moyenne arithmétique plus que de la moyenne géométrique; 5° si l'excitation se transforme complètement en sensation, dans l'intervalle d'excitation 20-5000, environ 5/8 seulement de l'excitation se transforment en sensation.

Schischmanow. *Recherches sur la sensibilité à percevoir les intervalles (musicaux).* — Les premières recherches scientifiques faites sur ce sujet sont dues à Delezenne (1826-1827), puis à Fechner, Drobisch, Preyer, etc. L'auteur du mémoire au lieu d'employer, comme on l'a fait généralement, la méthode des plus petites différences, a eu recours à la méthode de Wundt (des gradations moyennes ou des plus petits changements). Pour ces expériences, il se sert de trois diapasons, l'un normal, un autre de comparaison et un autre qui donne un intervalle à volonté. Elles ont été faites sur deux personnes.

Voici les principaux résultats. L'octave occupe le premier rang dans la sensibilité à percevoir les intervalles. La quinte n'en diffère pas

sensiblement. La quarte est un intervalle qui est perçu par les deux observateurs avec moins de concordance que la quinte, mais plus que la tierce. Puis vient la tierce : toutefois le rang occupé pour l'un des sujets par la tierce majeure est dévolu pour l'autre à la sixte majeure. Autre désaccord : pour l'un d'abord seconde, puis tierce mineure; pour l'autre tierce mineure, puis seconde. Ils sont d'accord sur les trois derniers intervalles : sixte mineure, septième mineure et septième majeure : ce dernier intervalle est le plus difficile à déterminer. — L'auteur rappelle la détermination de ses devanciers qui ne sont pas tout à fait conformes aux siennes, entre autres la thèse étrange de Delezenne qui place la quinte au premier rang (avant l'octave) ; et il croit pouvoir conclure de ses recherches (sauf quelques réserves de détail) que la sensibilité perceptive est plus grande pour la diminution d'un intervalle que pour son augmentation.

G. Martius. *Sur la grandeur apparente des objets et son rapport avec la grandeur des images rétiniennes.* — Nous avons des objets, à leurs divers degrés d'éloignement, des représentations de grandeur déterminées et comparables. Notre jugement sur l'égalité et l'inégalité des grandeurs comparées a une détermination subjective presque aussi sûre que nos jugements sur l'intensité des sensations. A la même grandeur d'image rétinienne correspondent des grandeurs différentes d'images de l'espace qui augmentent avec l'éloignement. La même image rétinienne vue à différentes distances (projetée à différentes distances) correspond à des images d'espace de différentes grandeurs et l'accroissement est à peu près proportionnel à l'éloignement.

Leumann. *L'activité psychique dans son rapport avec la circulation et la respiration.*

W. Brix. *Le concept mathématique de nombre et les formes de son développement : recherches logiques* (1er art.). — La première partie est consacrée au développement historique de l'idée de nombre dans lequel l'auteur distingue trois périodes : le nombre est conçu comme ayant un caractère essentiellement concret (les premières civilisations) ; il est conçu comme ayant un caractère essentiellement abstrait (commence à Diophante et se poursuit pendant la période moderne) ; le concept de nombre est subordonné à celui de pluralité (application à la géométrie imaginaire). — La deuxième partie examine les formes psychologiques de l'idée de nombre et traite de la nécessité d'une base psychologique pour une recherche génétique ; puis le nombre est considéré d'abord dans ses rapports avec l'intuition de l'espace, puis avec l'intuition du temps.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. ROHAUT. *Du transformisme et de la génération spontanée.* In-12, Paris, J.-B. Baillière.

W. ARTHUR. *La loi morale et la loi physique considérées dans leurs différences essentielles.* Trad. de l'anglais, in-12, Paris, Chastel.

Dr LEGRAIN. *Hérédité et alcoolisme.* In-8, Paris, Doin.

H. JOLY. *La France criminelle.* In-12, Paris, Cerf.

A. HARO. *L'athéisme : poème.* In-18, Paris, Lib. des Bibliophiles.

H. BEAUNIS. *L'évolution du système nerveux.* In-12, Paris, J.-B. Baillière.

DOMET DE VORGUES. *Cause efficiente et cause finale.* In-8, Paris.

Premier Congrès de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique. In-8, Paris, Doin.

P. GEDDES et A. THOMSON. *The evolution of sex.* In-12, London, W. Scott.

WUNDT. *Ueber den Zusammenhang der Philosophie mit der Zeitgeschichte.* Broch., in-4, Leipzig, Edelmann.

R. SEYDEL. *Der Schlüssel zum objectiven Erkennen gegen Kant und Lange.* In-8, Halle, Pfeffer.

J.-H. WITTE. *Sinnen und Denken : Abhandlungen und Vorträge.* In-8, Halle, Pfeffer.

J. WOLFF. *Das Bewusstsein und sein Object.* In-8, Berlin, Mayer et Müller.

LOEB. *Der Heliotropismus der Thiere und seine Uebereinstimmung mit dem Heliotropismus der Pflanzen.* In-8, Wurtzburg, Hertz.

ZAGLIA. *Studio storico intorno ai rapporti fra la Chiesa, la scuola, lo Stato.* In-12, Assisi, Friebel.

P. SICILIANI. *Le questioni contemporanee e la libertà morale nell'ordine giuridico.* In-12, Bologna, Zanichelli.

E. TANZI. *I neologismi degli alienati.* In-8, Regio-Emilia, Calderini.

R. DE LA TORRE. *Espiritismo y Locura.* In-12. Buenos-Ayres. Lajouanne.

ROMERO. *A philosophia e ensino secundario.* In-18, Rio de Janeiro.

Nous recevons le premier fascicule d'une *Revue russe de philosophie et de psychologie* qui paraît à Moscou, sous la direction de notre collaborateur, M. N. Grot, professeur à l'Université de cette ville. Nous en rendrons compte prochainement.

La *Critique philosophique* annonce qu'elle cesse sa publication avec la fin de l'année 1889.

Les *Comptes rendus* du Congrès international de psychologie physiologique sont sous presse et paraîtront très prochainement.

Le propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

L'ÉVOLUTIONNISME DES IDÉES-FORCES

I

IMPORTANCE PSYCHOLOGIQUE ET MÉTAPHYSIQUE DU PROBLÈME DES IDÉES-FORCES

I. — *Notion générale de la doctrine des idées-forces.*

On est porté de nos jours à étudier l'évolution sans y introduire aucun facteur de l'ordre mental : les faits psychiques, sentiments, pensées, désirs, n'apparaissent que comme des « résultats collatéraux » sans influence propre, des phénomènes surajoutés ou « épiphénomènes » superficiels, incapables de contribuer en rien au cours des choses. Telle est la conception à laquelle se sont arrêtés Bain, Huxley, Maudsley et Spencer lui-même dans sa grande construction philosophique. Si ce sont les vues d'ensemble, comme a dit un de nos écrivains, « qui distinguent les esprits supérieurs », ce sera sans doute l'honneur de Spencer de n'avoir poursuivi rien moins que l'esquisse et même le développement général de « la science unique ». Mais en fait, chez Spencer, la théorie de l'évolution manque d'unité. Elle laisse l'esprit en présence de trois termes dont le lien échappe : d'abord un inconnaissable, puis deux séries de faits connaissables (faits physiques et faits psychiques) dont la seconde vient se surajouter on ne sait comment à la première, au moment de l'évolution où, dans la matière jusqu'alors insensible, un changement à vue fait surgir des êtres sentants. La vie même et la sensibilité ne vont point *pari passu*, car, avant ce que l'on pourrait appeler l'« époque » psychologique de l'histoire universelle, Spencer admet un âge biologique d'une longueur indéterminée pendant lequel il n'y a pas

eu, selon lui, la moindre lueur de sentiment chez les animaux inférieurs, à plus forte raison chez les végétaux, parce qu'il leur manque « un système nerveux ». L'apparition du sentiment est donc le pendant des créations successives de la Bible ; c'est un don gratuit, une révélation gracieuse de l'Inconnaissable, qui, après s'être manifesté d'abord sous un seul « aspect », sous une seule personne, le *physique*, se révèle, comme Brahma, sous une seconde forme et une seconde personne, le *mental*. Le lien des deux, leur unité demeure à jamais cachée dans le mystère du Dieu inconnu. Le résultat de cette philosophie par tronçons, chez un esprit visant à la synthèse et à « l'unification du savoir », c'est de ne plus laisser place qu'à deux hypothèses, qu'il rejette cependant toutes les deux : le dualisme spiritualiste ou le monisme matérialiste. — Vous reconnaissez en maint endroit lui diront les spiritualistes, que le sentiment et la pensée ne peuvent se déduire des phénomènes mécaniques ; donc, quand la pensée apparaît, c'est qu'elle vient d'ailleurs et d'en haut, comme un rayon vivifiant descendu d'un monde supérieur, comme un principe différent de la matière qu'il anime. — Et les matérialistes diront à leur tour : Vous admettez dans d'autres endroits, contradictoires d'ailleurs avec les premiers, que les faits physiques sont transformables en faits mentaux, qu'ils « se dépensent » pour les produire, que l'inconscient peut s'organiser en conscience; reconnaissez donc que le mental peut être un des effets accidentels du physique, que l'épiphénomène de la pensée peut naître d'une rencontre heureuse de phénomènes physiques, comme jaillit de la rencontre du zinc et de l'acide, dans la pile, le courant électrique qui vient se manifester en une visible étincelle. Ainsi l'évolutionnisme, tel que Spencer l'a exposé, demeure partagé en sens contraires, tantôt panthéistique, tantôt matérialiste, tantôt spiritualiste, tantôt criticiste, positiviste, agnosticiste. Les facteurs de l'ordre mental étant entièrement éliminés du nombre des facteurs primitifs et actifs de l'évolution, il en résulte, en premier lieu, un infranchissable hiatus entre l'inorganique et la vie, en second lieu, un hiatus plus infranchissable encore entre la vie et la pensée, entre la biologie et la psychologie.

En opposition au dualisme de « l'automate matériel » et de « l'aspect mental », que Spencer couronne d'un monisme transcendant, nous essayerons d'établir les principes d'un évolutionnisme vraiment moniste, mais immanent et expérimental. Nous l'avons appelé, pour en marquer le caractère propre, philosophie des idées-forces. Si nous avons adopté cette expression très générale d'*idée-force*, c'est précisément pour y envelopper tous les modes d'influence possible

que l'idée peut avoir, comme *facteur*, *cause*, *condition de changement pour d'autres phénomènes*, etc.; en un mot, toutes les formes d'efficacité quelconque, par opposition aux idées-reflets, aux idées-ombres, aux idées inactives qui n'entrent pour rien dans le résultat final et n'en sont que des *symboles*. En outre, nous prendrons le mot d'*idée* ou de *pensée* au sens cartésien, comme exprimant les *états de conscience* non seulement avec leur côté intellectuel, mais aussi avec le *sentiment* et l'*appétition* qui en sont inséparables. L'*idée*, au sens le plus étroit, est une *représentation* intérieure de ce qui est ou peut être, un état de conscience représentatif d'un objet; elle est, dirait Spinoza, un mode de la *pensée*. Mais on peut aussi prendre le moi *idée* en un sens assez large pour embrasser tous les états de conscience actuellement ou virtuellement réfléchis sur eux-mêmes. Ces deux sens du mot *idée* sont nécessairement liés. Dès qu'un état de conscience est saisi comme distinct par la conscience même, fût-il une émotion de plaisir ou de douleur, fût-il une impulsion, une appétition, une volition, il devient *forme* de conscience susceptible de *réflexion* sur soi (εἶδος); en outre, tout état de conscience ainsi *aperçu* existe plus ou moins pour un *sujet* et est plus ou moins représentatif d'*objets :* nous n'avons pas de plaisirs ni de peines, encore moins d'appétits, sans une représentation quelconque. Il est donc parfaitement rigoureux d'appeler *idées* tous les états de conscience en tant qu'inséparables de quelque *représentation* qui leur donne une *forme*, un *objet*, et les rend susceptibles de *réflexion sur soi* dans le *sujet* conscient.

La question est alors de savoir si la représentation de ce qui est ou peut être, si, plus généralement, la conscience ou la réflexion a une efficacité pour modifier ce qui est et faire exister ce qui peut être. De plus, puisque la représentation proprement dite enveloppe toujours l'image de quelque objet ayant un rapport avec le temps et avec l'espace, formes universelles de la représentation même, il s'agit de savoir si toute idée n'enveloppe pas la perception plus ou moins confuse d'un changement dans le temps et dans l'espace, d'un mouvement en train de se modifier sous l'influence combinée de notre effort et du milieu résistant. L'idée serait ainsi la révélation intérieure d'une énergie et de son point d'application, d'une puissance et d'une résistance, d'une force en *action* ou d'une motion actuelle. De plus, l'apparition de l'idée marquerait une *réaction* capable de changer le cours des choses tel qu'il eût été sans elle et sans ses conditions indivisiblement physiques et psychiques.

La philosophie des idées-forces a pour but de montrer qu'en effet la révélation de ce qui *est, peut* être ou *doit* être, rend possible et

même commence actuellement la modification de ce qui est, la réalisation de ce qui peut être ou de ce qui doit être.

La force que nous attribuons ainsi aux idées ne consiste pas à *créer* des *mouvements* nouveaux ni même des *directions* nouvelles de mouvements qui ne résulteraient pas des mouvements antérieurs *une fois donnés;* mais il s'agit de savoir si, dans la réalité, nos mouvements peuvent être donnés sans des conditions psychiques en même temps que mécaniques, et si l'abstraction des facteurs psychiques, légitime en physiologie, est légitime en philosophie. L'idée, avec les représentations, sentiments et désirs qu'elle enveloppe, est une rencontre de l'intérieur et de l'extérieur; elle est une forme que prend l'intérieur par l'action de l'extérieur et par la réaction propre de la conscience : elle implique donc des mouvements et n'agit pas par le dehors, du haut d'une sphère spirituelle, sur le cours matériel des choses; elle n'en agit pas moins. Elle est même, à notre avis, l'intuition du ressort qui se développe au dedans, et cette intuition, loin d'être un éclairage passif, est la conscience d'une réaction de l'ensemble de notre être, réaction dont les mouvements cérébraux ne sont qu'un *extrait* et un *effet* partiel. Il y a en nous un total d'activité dont nous abstrayons les mouvements comme étant ce qui donne prise à la science positive; mais les lois du mouvement ne sont ni les lois *internes* ni les lois *primordiales;* elles sont un fragment et non le tout, un résultat, non un principe. Les lois psychiques sont plus radicales que les lois physiques, parce qu'elles se ramènent à l'*appétition* et que l'appétition est, pour le philosophe, une raison plus profondément explicative que les formules de la mécanique; c'est une ouverture sur le dedans des êtres et non plus sur leur dehors. Physiquement, il y a une loi qui relie le mouvement de nos membres à l'activité cérébrale et qui fait que cette activité transforme le mouvement moléculaire de tension en mouvement de translation : l'activité cérébrale est une force mécanique; psychologiquement, il y a une loi qui relie la volition à la pensée et au sentiment : l'activité consciente est une force psychique. De plus, cette seconde force est l'intérieur de l'autre, ou plutôt elle est la seule force proprement dite, car, mécaniquement, il n'y a point de forces, il n'y a que des mouvements et des formules mathématiques exprimant la succession de ces mouvements. L'efficace, la causalité efficiente, l'action, la force, tout cela est en dehors de la mécanique comme de la logique, et ne peut être conçu que comme psychique. Voilà pourquoi, donnant le nom d'idées à tous les états de conscience qui existent plus ou moins pour le sujet et sont plus ou moins représentatifs d'objets, nous aurons le droit de dire les *idées-forces*, si nous

parvenons à dégager le ressort interne, à la fois appétitif et représentatif, du mécanisme dont la science décrit les effets externes. Tandis que, pour les systèmes purement mécanistes, la force de l'idée n'est qu'une *apparence*, — l'apparence que prend au sein de la conscience le mécanisme inconscient de l'univers, — la force de l'idée sera pour nous la conscience même de la réalité agissante, qui est de nature appétitive et perceptive, par conséquent mentale.

On voit le haut intérêt philosophique de la question : il importe de savoir si les états de conscience et les idées où ils se réfléchissent sont en effet des facteurs contribuant à l'évolution mentale et même à l'évolution physique, au moins dans ses éléments primordiaux; ou si, au contraire, toute la *causalité* et toutes les *conditions* des phénomènes résident uniquement dans un mécanisme étranger à la conscience. Nous allons voir que la valeur de la psychologie dépend de cette question ; que, d'autre part, toute la métaphysique y est intéressée; enfin, que la morale et la science sociale ne sauraient être les mêmes quand on considère les faits de conscienc comme des *épiphénomènes* sans action propre, ou, au contraire, comme les formes conscientes d'une activité qui est en travail dans le monde entier.

II. — *Importance de la question des idées-forces pour la psychologie.*

En psychologie, deux grandes doctrines sont en présence : l'une admet une activité quelconque d'ordre mental; l'autre place toute l'activité dans l'organisme, dont les états mentaux et surtout les idées ne sont plus que des reflets successifs, sans lien réel entre eux, sans action réelle l'un sur l'autre, à plus forte raison sans action réelle sur le milieu extérieur.

Examinons sur quoi se fonde cette psychologie des idées-reflets. Trois ordres de considérations, mis en lumière par la psychologie et par la physique modernes, ont apporté dans la question des éléments nouveaux, dont la doctrine des idées-reflets nous paraît être une interprétation abusive et inexacte.

I. — En premier lieu, on a appliqué avec raison à la psychologie la théorie biologique de l'évolution; mais l'essentiel est de savoir quel doit être le point de départ de cette théorie et quel est son vrai point d'arrivée. Le point de départ est-il un réflexe purement mécanique? Le point d'arrivée est-il une simple représentation inactive dans un appareil enregistreur? C'est à l'acte réflexe que beaucoup de physiologistes et même de psychologues demandent

aujourd'hui l'origine des faits de conscience : pensées, émotions, désirs. Ils croient avoir ainsi trouvé le phénomène vraiment élémentaire auquel se réduirait la complication de nos états intérieurs. Qu'est-ce pour eux que la pensée? Une action réflexe encore lente, qui prend le temps de se sentir elle-même ou de se raisonner. Qu'est-ce que l'émotion et la volonté? Des actions réflexes encore mal organisées, qui s'attardent dans la région de la conscience avant d'avoir acquis la sûreté mécanique de l'inconscient. En d'autres termes, la pensée, le sentiment, le désir sont du mécanisme encore « imparfait » qui ne doit sa conscience de soi qu'à sa lenteur. Telle est la doctrine en faveur, selon laquelle le réflexe purement mécanique, en se compliquant, serait devenu le mouvement appétitif. Mais on peut concevoir, au contraire, que le mouvement appétitif en se consolidant, en se réduisant de plus en plus à sa partie mécanique, soit devenu, par habitude d'abord, puis par hérédité, l'action réflexe purement automatique des physiologistes. En ce cas, le mouvement réflexe, au lieu d'être le principe des émotions et des appétits, serait de l'émotion refroidie, de l'appétit fixé et devenu mécanique. Cette question est cardinale pour la psychologie, disons plus, pour la biologie et la cosmologie.

Spencer, lui, a résolu le problème en deux sens contradictoires : sa psychologie se trouve séparée en deux tronçons qui cherchent vainement à se rejoindre et finissent même par se combattre, loin de former ce qu'il appelle « une totalité entièrement *sui generis* ». On sait, en effet, que son système de psychologie est divisé en deux parties, l'une analytique, l'autre synthétique. Or dans la partie analytique, de décomposition en décomposition, Spencer aboutit, comme à un élément irréductible, au « *sentiment de différence* », c'est-à-dire à un acte conscient, quelque rudimentaire d'ailleurs que cet acte lui paraisse. Au contraire, dans la partie synthétique, Spencer prend pour point de départ, avec Huxley et Maudsley, l'acte réflexe conçu comme purement automatique et inconscient : « L'acte réflexe, dit-il, est la forme la plus inférieure de la vie mentale [1] ». Mais comment un réflexe, entendu comme simple transmission mécanique et avec exclusion absolue de tout élément d'ordre mental, peut-il être la forme la plus inférieure de la vie mentale? Comment surtout l'acte réflexe peut-il se confondre avec le *sentiment de différence*, s'il ne renferme aucune conscience, aucun sentiment? L'hiatus est visible. Les actes réflexes, conçus comme purement automatiques, ne suffisent point à rendre compte

1. *Psychologie*, I, p. 456.

de la vie mentale et ne peuvent être considérés comme les éléments primordiaux des états de conscience. S'il n'y a que mécanisme dans les actes réflexes, d'où vient cette conscience qui apparaît tout à coup dans le cerveau par un simple ralentissement, comme s'il suffisait de tourner une roue de machine un peu moins vite pour produire de la pensée ou du sentiment? Un réflexe *tout mécanique* ne peut sembler capable de produire sentiment et pensée qu'à ceux qui admettent le matérialisme, et Spencer rejette ce système. Il répète à plusieurs reprises que les mouvements les plus compliqués ne sauraient rendre raison du plus simple des états de conscience. Rien de mieux; mais il faut en conclure que le mental était déjà dans le réflexe prétendu automatique; qu'avant le réflexe, même, il était déjà dans la vie; qu'avant la vie, il était déjà au fond des mouvements dits organiques; qu'avant tout, il était parmi les facteurs primitifs et efficaces de l'évolution. A vrai dire, le sentiment de la différence, la *discrimination*, ce n'est rien moins que le discernement, c'est-à-dire l'intelligence même; après avoir fait du pur mécanisme dans sa synthèse progressive, Spencer se met donc tout d'un coup à faire de l'intellectualisme dans son analyse régressive, sans montrer le lien des deux. Au reste, la discrimination même n'est pas le fond de la vie mentale, car, avant de discerner, il faut avoir quelque chose à discerner, qui ne peut être qu'un changement d'état; or, un changement d'état ne peut se comprendre que par une action modifiant une autre action : la passivité implique quelque activité. Enfin cette activité est de nature *appétitive.* Le véritable fond mental du réflexe mécanique est donc, selon nous, l'appétit; la *sensation*, l'*émotion,* et la *réaction motrice* sont les trois moments de ce que nous nommerons le processus appétitif. Ce processus, à la fois mental et mécanique, que nous adoptons comme point de départ de toute explication psychologique, nous semble seul offrir les caractères nécessaires et suffisants pour une vraie explication, parce qu'il contient tout les éléments essentiels et des mouvements automatiques et des mouvements volontaires simples.

C'est seulement quand on a ainsi restitué au mouvement, même le plus primitif, son côté mental ou plutôt son *fond* mental (sensation, émotion, appétition), qu'on peut admettre l'évolution graduelle des mouvements, d'un côté sous la forme des actes instinctifs, puis des actions réflexes proprement dites, de l'autre sous celle des mouvements volontaires, selon que l'élément de la conscience va diminuant ou croissant. L'explication des faits psychologiques est donc, à nos yeux, non seulement mécanique, mais encore et surtout appétitive : *omnia mecanice fiunt*, tout se fait par mécanisme, mais tout

se fait aussi par appétition. Il y a là, selon nous, au moins chez les êtres sentants une seule réalité, qui se révèle directement à elle-même dans l'*appétit* et qui se représente indirectement ses rapports avec le milieu sous la forme du *mécanisme*. L'appétit demeure donc le grand ressort psychologique, et les lois mécaniques ne sont que les lois de relation mutuelle entre l'appétit et son milieu.

II. — Le deuxième ordre de considérations invoquées à l'appui des idées-reflets, c'est la doctrine de l'*inconscient*. Tandis que l'ancienne psychologie ne tenait compte que des éléments qui arrivent à la pleine conscience, la nouvelle a tracé une distinction entre la conscience, la subconscience et l'inconscience. Il importe seulement de savoir jusqu'où va cette distinction et s'il existe, comme point de départ de l'évolution mentale, une inconscience absolue.

Les changements accomplis dans le système nerveux et cérébral doivent tous avoir un corrélatif mental : tel est le principe dont il faut ici partir. Nous n'avons, en effet, aucune raison de supposer que le corps soit d'un côté, l'esprit de l'autre, et que des choses puissent se passer dans le cerveau qui n'auraient pas leur contre-partie mentale. Nous avons, au contraire, toute raison d'admettre qu'il n'est point d'effet produit dans le cerveau qui ne s'exprime mentalement par une modification plus ou moins insensible de l'état de conscience général, de la *cænesthésie*. L'expérience confirme par les faits l'harmonie entre le cerveau et la conscience, dont la constance est admise *a priori* pour des raisons de simplicité, d'économie, d'intelligibilité. Nous avons, par exemple, des états d'*humeur* impossibles à analyser et à expliquer par raisons intellectuelles, et que nous savons avoir leur première origine dans l'état de l'organisme. Il existe donc sous la conscience claire et distincte une sphère de conscience confuse et indistincte. En d'autres termes, nous ne sommes pas tout entiers intelligence réfléchie, raison raisonnante; nous sommes sensibilité et, en dernière analyse, volonté; or, les états de *sensibilité* ne sont pas tous traduisibles en termes *intellectuels*, encore moins les états de tension et les directions diverses de la volonté, de l'*appétit* inhérent à la vie même. Il y a en nous quelque chose de plus fondamental que la raison, que la connaissance, que la « représentation »; et comme cette chose se manifeste par le sentir, qui lui-même suppose une appétition favorisée ou contrariée, il en résulte que les faits radicaux et mouvements primitifs de la vie mentale sont des faits d'appétition, des mouvements de la volonté, non de celle qui se raisonne elle-même, mais de celle qui est antérieure aux raisonnements qu'elle peut faire sur soi.

Cette vérité a été exagérée par les partisans de l'inconscient, qui ont représenté les éléments de la conscience comme absolument inconscients, tandis qu'il *suffit* de les représenter comme subconscients ou comme éléments *indistincts* de conscience. Et non seulement cette dernière hypothèse suffit à l'explication des faits, mais elle est la seule rationnelle, puisqu'on ne comprend pas que des « zéros de conscience », en s'accumulant, produisent la conscience. Ajoutons que cette hypothèse est, en réalité, le postulat même de la psychologie. En effet, la psychologie suppose : 1° que les états de conscience sont résolubles par l'analyse en éléments plus simples, dont la nature et les relations expliquent les états plus complexes, mais qui ne sont pas immédiatement perceptibles et discernables dans ces états ; conséquemment que la vie mentale renferme des éléments *autres* que ceux qui apparaissent à la conscience *distincte*. Mais la psychologie suppose aussi ; 2° que, par l'attention ou l'introspection, on peut distinguer dans les états complexes des éléments plus simples qui en sont les composants, et que, là où l'analyse par l'attention devient impossible, on se trouve simplement en présence d'un cas analogue à celui de l'analyse microscopique. Si, au-dessous d'une certaine limite, l'attention cesse de distinguer les états de conscience composants, ce n'est pas que l'élément de la conscience *disparaisse* tout d'un coup, mais c'est qu'il devient trop peu *intense* ou d'une *qualité* trop peu déterminée, ou d'une *durée* trop courte, ou d'une *continuité* trop indissoluble avec le reste pour pouvoir être *aperçu* à part. Avec un appareil d'introspection plus grossissant, si l'on peut ainsi dire, nous verrions de nouveau la nébuleuse intérieure se résoudre en étoiles ou en lumière diffuse. Les expériences psycho-physiques sur la composition des sensations aboutisssent à ce résultat que les sensations qui atteignent une intensité, une durée, une détermination qualitative et une discontinuité assez grandes pour être aperçues à part dans la conscience réfléchie, sont composées de sensations indistinguées ou d'éléments de sensation indistingués, mais qui n'en sont pas moins, selon nous, de la conscience à l'état diffus et rudimentaire, en un mot de subconscient.

Ainsi, au lieu d'enseigner avec M. de Hartmann, la philosophie de l'inconscient, nous professons « la philosophie du conscient », en ce sens que, sous l'action réflexe comme sous la volonté et l'intelligence, nous retrouvons la sensation, puis, sous la sensation même, le plaisir et la douleur avec l'appétition qui en est inséparable, conséquemment un état de conscience non réfléchie, mais où pourtant l'être se sent lui-même et n'est pas « abstrait de soi ». Nulle part nous ne voyons la pure inconscience et la pure indifférence.

III. — Le dernier ordre de considérations où la théorie des idées-reflets croit trouver un appui est l'*unité de composition* des états de conscience. On sait que les psychologues allemands ont appliqué avec succès à la théorie psychologique des sens les méthodes de la physiologie expérimentale, et ils en ont tiré des conclusions relatives à la composition des états de conscience. Helmholtz, Fechner, Weber, Wundt, composent les sensations actuelles au moyen d'*éléments* de sensations dont elles sont la sommation. Mais la grande question est de savoir quelle est l'unité primitive. Selon la doctrine des idées-reflets, cette unité peut être définie un *choc*, et c'est la combinaison quantitative des unités primordiales de *choc* qui produit les différences qualitatives des sensations. On aboutit ainsi à une *théorie anatomique* de l'esprit, pour faire pendant à la théorie atomique de la matière.

Selon la théorie des idées-forces, l'unité psychique primordiale ne peut pas plus être le choc que le processus psychique primordial ne peut être le réflexe purement mécanique. Nous avons vu, en effet, que la conscience ne peut être un composé d'éléments vraiment inconscients, de zéros de conscience. Une fois admis que la conscience distincte est formée d'éléments *subconscients*, c'est dans le domaine psychique, et non mécanique, qu'il faut chercher où se trouvent les états de conscience qui se rapprochent le plus de ces éléments subconscients et qui, par cela même, sont les plus radicaux, les plus primitifs. Or l'introspection directe, la psychologie comparée, la psychologie animale, la psychologie infantile, enfin la psychologie morbide, nous apprennent que ce n'est pas dans le domaine intellectuel qu'il faut chercher, puisque l'intelligence est, par excellence, la clarté, la distinction, la différenciation et l'intégration complexe des éléments de la conscience. C'est ce qui fait qu'il est inadmissible de composer l'esprit avec des raisonnements, par exemple, et avec des « raisonnements inconscients », c'est-à-dire des raisonnements qui ne se raisonnent pas. Les doctrines qui cherchent les éléments radicaux dans les sensations sont beaucoup plus plausibles; mais, ici encore, on commet d'ordinaire l'erreur de faire appel aux cinq sens, c'est-à-dire à des sensations nettement différenciées et intégrées, dues à des appareils compliqués qui sont le produit d'une longue évolution à travers les siècles. Pour se représenter les états vraiment primitifs, il faut au contraire supprimer les sens particuliers et externes, qui ne sont que des instruments de *physique*, pour considérer les sensations internes et vitales, dues aux organes internes, qui sont de vrais instruments de *physiologie*. Même parmi ces sensations, il faut supprimer celles qui ont des qualités trop distinc-

tives, marques d'une différenciation et d'une intégration ultérieures. Les qualités fondamentales, dans les sensations, sont celles qui ne sont pas représentatives, mais simplement *affectives :* ce sont les modes divers de plaisir et de douleur. Encore ces mots désignent-ils quelque chose de trop tranché et, par cela même, d'amplifié. Il faut, dans le plaisir et la douleur, ne considérer que les rudiments d'aise et de malaise. On arrive ainsi à concevoir un état de sourd bien-être ou de malaise sourd; c'est l'élément à la fois sensitif et émotionnel. A son tour, cet élément implique une réaction plus ou moins sourde qui a son type dans l'appétition, dans l'aspiration à un objet ou dans l'aversion, avec les mouvements corrélatifs en avant ou en arrière. Le fond des diverses appétitions, enfin, est l'appétit général de vivre, — dernière chose qui disparaisse chez les animaux, et dans la vie morbide comme dans la vie normale. On voit donc de nouveau que les changements élémentaires de l'ordre mental doivent être appelés des *appétitions*, inséparables de ces modifications élémentaires qui sont le fond des *sensations*, et de ces *émotions* élémentaires qui constituent le bien-être vital ou le malaise vital. Quant au choc, il n'est pour nous que la réaction de quelque appétition sourde contre le milieu résistant, la marque physique et extérieure d'un conflit qui, vu du dedans, apparaîtrait d'une nature analogue à ce que le psychique renferme de plus rudimentaire. En ce cas, la vraie force primitive, au lieu d'être purement mécanique et mathématique, serait de nature mentale. La psychologie, par là même, au lieu d'être cette science de simples reflets dont on nous parle, nous introduirait au cœur de la vraie réalité, qui, se révélant à soi par la conscience, ne se perd pas au moment même où elle paraît se retrouver, ne cesse pas d'*être* en *se connaissant*, mais se connaît comme elle est et agit.

IV. — La doctrine des idées-reflets vient de ce que, par une abstraction illégitime, on considère uniquement dans les états mentaux le côté *représentatif*, auquel on prétend ensuite tout réduire. On finit ainsi par absorber tout le subjectif dans l'objectif, qui, à son tour, se réduit au mécanisme. Il ne reste plus alors qu'à imaginer, en dehors du monde mécanique supposé seul *réel*, un monde de *reflets*, séjour de fantômes, qu'on abandonne à la psychologie. Or, c'est là une hypothèse matérialiste que tout véritable psychologue refusera d'introduire dans sa science. Au point de vue psychologique, en effet, une idée ou représentation peut être considérée sous deux rapports : ou bien, statiquement, comme ayant un certain *contenu* qualitatif, qui la constitue *telle* et non autre ; ou bien,

dynamiquement, comme une *condition de changement* dans le système psychique total dont elle forme une partie. La plupart du temps, les psychologues s'en tiennent au premier point de vue. Ils fixent alors leur attention tantôt sur la ressemblance ou différence de deux contenus d'idées présents à la conscience, ou sur d'autres relations constitutives du contenu actuellement représenté, tantôt sur la relation de l'idée aux *objets* qu'elle est supposée *représenter*, exprimer, refléter, etc. A ce point de vue, ils trouvent nécessairement dans l'idée absence entière de tout ce qui peut s'appeler force, énergie, efficacité, action même d'ordre purement psychiqne. Par exemple, la ressemblance et la différence entre deux idées ne sont nullement des modes d'action mutuelle, pas plus qu'elles ne le sont entre deux tableaux immobiles contre un mur. Chacune des idées reste ce qu'elle est tout en ressemblant à l'autre ou en s'opposant à l'autre par son contenu actuel. De même, les variations qui peuvent se produire dans notre idée d'un objet n'altèrent pas l'objet lui-même et ne le font pas varier; ce n'est pas notre idée qui agit sur l'objet; c'est, au contraire, l'objet qui est supposé agir sur l'idée et qui la fait varier comme le mouvement du feuillage fait varier les taches d'ombre sur le sol lumineux. Tant qu'on n'accorde ainsi aux idées qu'un simple contenu représentatif et actuellement présenté à la conscience, tant qu'on se les figure comme des sortes d'*empreintes* immobiles ou de reproductions photographiques, toute notion d'un *dynamisme psychique*, c'est-à-dire d'une action mutuelle des faits psychiques capable de faire apparaître l'un et disparaître l'autre, en un mot, toute notion d'idées-forces devient inconcevable. Mais cette façon exclusivement statique de concevoir les idées et faits de conscience est une métaphore matérialiste que le psychologue n'a pas le droit d'ériger en principe. En fait, au point de vue de la conscience, on peut et on doit concevoir tout état de conscience, par exemple la douleur, comme contenant en soi des *conditions de changement* pour d'autres états de conscience. Quand la douleur me fait m'écarter d'un objet, c'est, au point de vue de la conscience, la douleur qui explique l'*aversion*, parce qu'elle a en soi certaines conditions indispensables du changement intérieur appelé aversion. Toute autre explication est en dehors du point de vue psychologique. La notion même d'*influence*, d'*action*, d'*efficacité*, de *force*, est tout empruntée au point de vue psychologique : c'est l'impulsion causée par le désir ou la répulsion causée par l'aversion qui me donne l'idée d'une contrainte interne et d'une force réagissant contre un obstacle. La psychologie ne peut pas, sans une sorte de suicide, abandonner ce point de vue : elle doit renvoyer les hypo-

thèses matérialistes, comme les hypothèses spiritualistes, à la métaphysique.

La conception des sentiments-forces, des appétitions-forces, des idées-forces, est donc essentielle en psychologie. Mais elle peut être interprétée en deux sens profondément différents, selon que la force attribuée aux idées et états mentaux est conçue comme celle d'*objets* divers agissant les uns sur les autres, ou comme celle d'un *sujet* capable d'appétition et agissant sur des objets. La première théorie est celle des associationnistes et de Herbart. Les associationnistes se figurent les idées comme des forces distinctes et même comme des atomes distincts. La théorie de l'association aboutit ainsi à une *série* d'idées *discrètes*. Herbart, lui, rétablit la *continuité* et considère la conscience non plus comme une série d'états mutuellement exclusifs, mais comme un seul tout continu déterminant les relations simultanées ou successives de ses parties. Les facteurs qui coopèrent à la production d'un état quelconque persistent en tant que facteurs à travers *tous les autres états* [1]. Cette conception est beaucoup plus vraie; mais Herbart n'en continue pas moins de transférer toute la *force* aux représentations considérées dans leur action mutuelle : les idées s'attirent ou se repoussent, entrent en conflit ou en harmonie. Nous n'avons plus sans doute, comme dans la vieille psychologie, des *facultés*, *pouvoirs*, etc.; mais nous avons des « attractions, répulsions, associations, complications, fusions », qui font reparaître, du côté des seuls *objets*, l'activité attribuée au *sujet*. Le sujet même se réduit à une « idée complexe » qui naît sous des conditions particulières.

Ce point de vue tient à ce que Herbart a considéré exclusivement dans les états de conscience le côté *représentatif*, c'est-à-dire la propriété d'avoir un contenu qualitatif venant du dehors, de l'objet même. Le côté appétitif, au lieu d'être fondamental, paraît dérivé à Herbart : l'appétition n'est plus à ses yeux qu'un rapport de représentations, une « *tension* dérivant de leur *conflit* ». Le plaisir même et la douleur sont encore des « relations de représentations ».

Pourrait-on s'en tenir à des idées-forces entendues d'une manière analogue? — Nous ne le croyons pas. La théorie anglaise de l'association des idées et la théorie allemande du conflit des idées, en paraissant douer de forces diverses les idées diverses, leur retirent en réalité l'énergie véritable; car, tout devenant *représentation* et la représentation n'étant que l'*expression du dehors* dans le dedans, la force qui semblait appartenir aux idées appartient réellement

1. Voir la remarquable exposition du système de Herbart, par G. Stout, dans *Mind*, 1889.

aux seuls objets, dont leur *contenu* est l'*effet*. Aussi les physiologistes n'ont-ils pas manqué de dire aux psychologues de l'association et aux disciples mêmes de Herbart : — Votre prétendue association d'*idées* et votre prétendu conflit d'*idées* n'existent pas : ce ne sont point les idées mêmes qui s'associent ou qui luttent ensemble; ce sont les vibrations cérébrales, dont les idées sont simplement les indices. Les ombres chinoises ne se succèdent pas dans tel ordre parce que la première agit sur la seconde, mais parce que la main qu'on ne voit pas les fait apparaître dans cet ordre. Un nuage ne prend pas dans le ciel la forme d'une tour parce qu'il avait auparavant la forme d'une montagne, mais il a pris successivement ces deux formes sous l'action du vent qui le pousse. La psychologie de l'association et celle de Herbart sont une étude sur les formes habituelles des nuages, non sur les causes de ces formes.

Au lieu de vraies idées-forces, on revient ainsi aux idées-reflets. C'est que l'aspect objectif, dans cette théorie, a entièrement absorbé l'aspect subjectif : le sujet n'existe vraiment plus. La chose reste tolérable tant qu'on s'en tient aux phénomènes intellectuels, à l'étude des représentations proprement dites. Il suffit, en effet, de poser des représentations ayant : 1° un contenu représentatif; 2° une intensité, pour expliquer avec ces deux éléments un grand nombre d'états intellectuels. Mais la doctrine est de moins en moins satisfaisante quand on passe à ces manifestations beaucoup plus proprement *subjectives* qu'on appelle plaisirs et peines, désirs et aversions, et qui, outre les éléments représentatifs qu'elles présupposent, outre l'*intensité* du caractère dynamique qu'elles possèdent, ont encore en plus un caractère *sui generis* qu'on peut appeler *hédonistique* et *appétitif*. Comment expliquer une douleur ou une jouissance par un simple rapport entre des représentations ? Dira-t-on qu'une représentation plaît à une autre représentation ou lui fait de la peine? Dira-t-on que l'idée du pôle nord intéresse l'idée de naviguer vers les mers glaciales ? Évidemment, les *contenus* des idées, en tant que représentatifs d'objets, ne rendent pas compte de leur caractère agréable ou pénible. Dira-t-on alors que ce sont leurs *intensités* qui rendent compte de ce caractère? Assurément l'intensité des représentations joue un grand rôle dans le plaisir ou la peine qu'elles causent; mais Wundt et James Ward ont montré que, dans la « courbe du sentiment », il y a un point singulier, un « point d'arrêt » où les plaisirs intenses, en augmentant encore d'intensité, se changent plus ou moins rapidement en peines [1]. L'intensité n'est donc pas une

1. Voir le profond article de James Ward, intitulé *Psychology*, dans l'*Encyclopædia britannica*.

condition suffisante. Pour sortir de cette difficulté, Wundt et James Ward ramènent l'activité à l'aperception ou attention, et ils expliquent le plaisir et la peine par le rapport des représentations à la puissance « d'attention » effective ou « d'aperception ». « Il y a plaisir », dit James Ward, « lorsque le maximum d'attention est efficacement exercé, il y a peine quand cette attention effective est frustrée par des distractions, des chocs, par des adaptations incomplètes ou fautives, dues à l'étroitesse du champ de la conscience, à la lenteur ou à la petitesse des changements qui s'y produisent. » Cette théorie pourrait se soutenir des plaisirs *intellectuels* et *esthétiques*, mais non des plaisirs en général. Faire attention à une douleur, sans distraction, sans choc, avec des changements rapides et forts dans le champ de la conscience, ce n'est pas éprouver du plaisir. Il faut donc, selon nous, sous l'attention replacer l'appétition, qui d'ailleurs explique l'attention même. Et l'appétition, à son tour, ne s'explique pas par un simple rapport d'intensités entre les représentations, mais c'est, au contraire, l'intensité de ces représentations mêmes qui a en partie son explication dans l'intensité de la réaction produite par le désir. Les idées, en d'autres termes, ont une force empruntée à deux sources : 1° les objets extérieurs qui agissent sur l'organisme conscient; 2° la réaction de l'organisme conscient, provoquée par le plaisir ou la douleur, et qui constitue l'appétition. Toute idée implique ce processus à trois termes que nous appelons le processus appétitif : représentation, émotion, appétition; c'est dans ce processus, qui aboutit toujours physiologiquement à la *motion*, que réside la force propre de l'idée, considérée du côté mental. Le contenu représentatif, à lui seul, n'explique pas cette force et répond plutôt à la force des objets, à leur action; avec le plaisir et la douleur commence vraiment la part du sujet. Tout plaisir, il est vrai, toute douleur, impliquent un contenu qualitatif représenté à la conscience, qui permet de les discerner d'un autre plaisir, d'une autre douleur; ainsi le mal de tête et le mal d'estomac sont différenciés par des sensations ou représentations ayant leurs « signes locaux », leur couleur locale, leurs qualités distinctives et originales. Mais le plaisir comme tel, indépendamment de ses causes, de ses objets, de toutes les sensations ou représentations qui le provoquent, n'en est pas moins un état du *sujet*, ou plutôt une réaction du sujet qui, par elle-même, ne représente nullement l'objet. L'exagération de cette vérité a même fait soutenir que les plaisirs comme tels, et indépendamment des sensations ou représentations concomitantes, diffèrent seulement en intensité, non en qualité. Pour notre part, nous admettons qu'ils diffèrent réellement en qualité, mais en qualité *subjective*

et représentative du sujet, non en qualité objective et représentative de l'objet. S'il n'y avait qu'intensité dans la sensibilité, le plaisir intense ne différerait pas qualitativement de la douleur intense, ou n'en différerait que par des qualités représentatives concomitantes; ce qui est absurde. L'*appétition* est, plus évidemment encore, une réaction du sujet conscient (de quelque manière qu'on se représente la nature métaphysique de ce sujet); c'est la réponse du dedans au dehors, dont l'attention est la forme intellectuelle, dont le plaisir ou la douleur est la forme émotionnelle. Le *subjectif,* c'est-à-dire le sentiment et l'appétition, est donc un élément essentiel à la psychologie, qui ne peut se résoudre tout entière en une étude de *représentations* et d'idées sans force. Il est vrai que tous les faits de conscience, pour pouvoir devenir objets de science, doivent prendre la forme de représentations et d'idées; mais il faut que le psychologue maintienne toujours, sous cette forme représentative, le fond appétitif et conséquemment actif. Toute *idée* doit, pour lui, envelopper le processus à la fois sensoriel, émotionnel et volitionnel; dès lors, au lieu d'idées immobiles et inertes, statiquement considérées, il considérera dynamiquement des idées en action, des idées-forces. Ainsi reparaîtra dans l'ordre mental la vie, c'est-à-dire l'activité interne.

V. — La dernière conclusion de la psychologie des idées-forces, conclusion qui ressort de tout ce que nous venons de dire, c'est le caractère primordial et irréductible de la volonté ou appétit. Si les idées sont des forces mentales, c'est parce quelles sont des directions de la volonté d'abord sourdement conscientes, puis se multipliant par la conscience plus vive qu'elles acquièrent. Une idée abstraite, formelle, un pur cadre n'a de force que comme un cadre peut en avoir, une force de délimitation et de régularisation, mais non d'impulsion véritable; pour être une idée-force, il faut que l'idée soit une pensée vivante, conséquemment sentante, désirante et agissante.

De quoi avons-nous conscience, en définitive? De vouloir. La conscience est la manière dont l'être s'*apparaît* à lui-même, la volonté est la manière dont l'être *agit* et *existe.* Si la forme essentielle de notre existence est la pensée consciente, le fond de notre existence est l'action déterminée par l'*appétition* de quelque bien et jointe au *sentiment* de quelque bien. Activité et sensibilité se pénètrent, se supposent, sont les deux aspects d'un seul et même vouloir. Nous sentons parce que nous désirons, parce qu'il y a en nous appétit favorisé ou contrarié, volonté satisfaite ou non satisfaite. L'évolution de la conscience recouvre une évolution de la volonté. Les sentiments particuliers et les désirs particuliers ne sont que des exsertions

limitées de la volonté, qui n'arrive pas à sa pleine satisfaction dans son rapport avec son milieu. Dès qu'il y a obstacle, limitation du vouloir, il y a réflexion de la volonté sur soi : la volonté sent alors du *plaisir* si elle surmonte l'obstacle, de la *peine* si elle en est surmontée; en même temps elle devient tel *désir* ou telle *aversion*. Mais la volonté elle-même est incapable de résolution en quelque chose de plus simple. Les mouvements volontaires, avons-nous dit, ne peuvent naître de mouvements réflexes et purement automatiques; au contraire, ce sont les mouvements réflexes tout mécaniques qui sont nés de mouvements d'abord appétitifs et volontaires. Dans les plus bas animaux, il y a des actions appétitives avant qu'il y ait des réflexes offrant un caractère d'évidente appropriation à un résultat utile. Les deux points principaux de la théorie qui admet l'irréductibilité de la volonté sont, en premier lieu, que toute action extérieure est précédée d'une activité intérieure, qui, étant accompagnée d'un sentiment immédiat de soi-même plus ou moins confus, porte en soi les marques essentielles d'une activité volontaire; en second lieu, les formes les plus simples de la volonté sont les actions qui ne sont précédées d'aucun conflit de motifs ou mobiles, mais qui suivent immédiatement un seul motif ou mobile; et ce mobile lui-même, si on y regarde de près, se résout en un acte de vouloir qui a eu lieu à un stage plus ancien et qui a ainsi créé un précédent. C'est donc le vouloir qui, une fois posé en sa spontanéité première, se fait à lui-même un mobile par l'action qui est résultée de son déploiement et de sa rencontre avec le milieu. L'action, une fois faite, devient un motif de recommencer, une capitalisation prête pour une dépense future. On veut parce qu'on a voulu, si bien que, on a beau remonter sans cesse en arrière, on ne peut trouver un commencement de la volonté, qui se confond avec l'existence et la vie. Les actions qui, aujourd'hui, dérivent de l'opération immédiate d'un seul motif sont un reste des actions volontaires à l'état simple et *impulsif;* les actions qui résultent d'un conflit de motifs sont des actions volontaires réfléchies, *délibérées*, mais la délibération n'est point de l'essence de la volonté. On ne pourrait pas vouloir par choix si, antérieurement à tout choix, il n'y avait pas déjà un certain vouloir spontané, au delà duquel l'analyse ne peut descendre[1]. Aussi est-il impossible de définir la volonté; tout ce qu'on peut faire, c'est de résoudre les opérations plus complexes en cette opération plus simple, de montrer qu'elles enveloppent une conscience primitive d'*agir*, de *tendre*, de *vouloir;* quant à l'*agir*, il ne se définit plus, il

1. Voir *la Liberté et le Déterminisme.*

se saisit lui-même par la conscience. « Au commencement, dit le Faust de Gœthe, était l'action. »

La psychologie ne peut faire abstraction de ce fond vivant et actif; voilà pourquoi nous la concevons essentiellement comme une psychologie des idées-forces, où la *représentation* est inséparable de l'*action* et même de la *motion*.

III

Importance de la question des idées-forces pour la métaphysique. Insuffisance de l'évolutionnisme mécaniste.

De l'analyse psychologique, passons à l'analyse métaphysique. La science, comme telle, présuppose quelque unité fondamentale entre le sujet et l'objet, qui sans cela ne pourraient s'unir dans la connaissance; la métaphysique est la recherche même de cette unité fondamentale. Au lieu de la chercher dans un monde transcendant, ce qui n'est qu'une unification illusoire, on doit la chercher avant tout dans le monde même dont nous faisons partie. D'où la question finale : — Parmi les données de l'expérience, quelles sont celles qui se prêtent le mieux à une généralisation universelle et qui, en conséquence, doivent être rangées parmi les facteurs primitifs de cette évolution une dont le monde actuel est l'effet actuel? Peut-on constituer le monde avec des éléments tous mécaniques, ou faut-il introduire des facteurs psychiques au début de l'évolution.

La matière se résout en *mouvements*, qui supposent des changements de relations, dans le temps et dans l'espace, entre des termes que nous ne pouvons évidemment saisir en eux-mêmes. Ces termes, pour le physicien, demeurent x, y, z. Mais est-il interdit au métaphysicien d'attribuer, *par analogie,* une valeur et une signification à ces x, y, z? Le même être qui, recevant un coup d'un être ayant la forme humaine ou animale, projette par induction quelque chose d'analogue à soi derrière la matière ayant ces formes s'abstiendra-t-il absolument de rien projeter derrière la matière dépourvue de ces formes et qu'il sait renfermer les éléments intégrants de l'organisme animal ou humain? Espérer que notre cerveau ne réagira pas à l'égard de ces éléments matériels comme il réagit à l'égard des autres cerveaux, qu'il fera le vide absolu dans sa représentation lorsqu'il se trouvera devant les soi-disant atomes (lesquels sont eux-mêmes des représentations grossières), c'est chose aussi absurde que de vouloir arrêter tout d'un coup un élan résultant de la vitesse

acquise. L'homme fera toujours des hypothèses métaphysiques sur la constitution interne de la matière, comme sur celle de sa propre conscience. Bien plus, après ce que nous a révélé l'analyse psychologique aidée de la physiologie, la voie est ici tout ouverte : les inconnues de l'équation ne peuvent pas ne pas prendre finalement elle-mêmes une valeur *psychique*. On en vient nécessairement à dire : — D'une part, les éléments des changements physiques sont à ces changements mêmes comme les éléments des changements psychiques sont aux changements psychiques ; d'autre part, les changements psychiques et les changements physiques sont inséparables ; si donc l'élément des processus mentaux est le processus élémentaire de l'*appétition-sensation*, il est naturel, le monde étant *un*, de transporter un processus analogue, mais plus rudimentaire, sous les mouvements physiques; si on ne le faisait pas, on en resterait à une multiplicité inintelligible. Après avoir assimilé à nous-mêmes les autres hommes et les animaux, parmi lesquels les polypes presque impossibles à distinguer de la plante, nous nous arrêterions tout d'un coup à la plante en disant : — Ici commence un monde *numéro* 2 qui n'a rien de commun dans ses éléments propres avec le monde *numéro* 1; nous allons tirer un grand trait pour séparer le monde qui ne sent absolument pas et n'a aucune espèce d'*appétition*, d'avec le monde qui sent et fait *effort*. Puis, arrivés aux minéraux, nous recommencerons l'opération et élèverons un nouveau mur infranchissable. La nature sera ainsi coupée en domaines séparés par des fossés béants. Il ne restera plus qu'à expliquer comment, de la fournaise minérale qui fut la terre encore embrasée, put sortir la vie végétative, puis la vie animale, puis l'homme. Il est vrai que Jéhovah est là pour venir à notre secours, pour faire apparaître les divers *règnes* de la nature, et même, dans chaque règne, les diverses espèces, par autant de *fiat* distincts ou de miracles spéciaux. Mais alors, le lien monistique refusé à la nature même, on le transporte au-dessus, dans un Homme éternel. Pour n'avoir pas voulu projeter dans la nature un peu de ses sensations et appétitions rudimentaires, on projette son intelligence développée et sa volonté réfléchie dans un démiurge ou dans un créateur. C'est bien toujours une induction, mais à rebours et dans un sens contraire à celui de la psychologie, de la physiologie, de tout l'ensemble des sciences.

Dans une explication *physique*, par exemple celle des mouvements de la peur, on ne peut sans doute faire intervenir le mental, par exemple l'*émotion* même de la peur, comme un anneau intermédiaire placé *entre* un mouvement cérébral et un autre mouvement cérébral. *Étant données* les cellules du cerveau avec leurs mouve-

ments actuels, les mouvements ultérieurs suivent selon les lois de la mécanique. Mais la question *philosophique* est de savoir si les cellules du cerveau et leurs mouvements, si même les atomes composants des cellules pourraient être réellement *donnés* sans qu'il y eût parmi les facteurs premiers de leur existence concrète des facteurs d'ordre mental, autres que les facteurs purement algébriques et mécaniques; en un mot, il s'agit de savoir si la matière, dont l'évolution produit les organismes, n'enveloppe que figure et mouvement, ou si elle enveloppe quelque chose de psychique, un germe de sensation et d'appétition. Or, il est clair que l'exclusion des facteurs primordiaux de l'évolution ne peut être démontrée *expérimentalement;* rationnellement, elle ne peut pas davantage être démontrée; de plus, elle est, à ce point de vue, insoutenable, parce qu'alors le problème revient à tirer des facteurs d'une équation ce qu'on en a préalablement *éliminé*. Toute la philosophie des idées-forces n'a d'autre but que de montrer l'impossibilité *philosophique* d'une telle élimination et le caractère purement algébrique d'une *conception mécaniste du monde sans éléments psychiques*.

Spencer prend pour loi primordiale l'évolution entendue *mécaniquement;* or, l'évolution mécanique et même, en général, l'évolution n'est pas vraiment une *loi :* elle est un résultat de lois, qu'il s'agit précisément d'expliquer. Les faits historiques du XIXe siècle n'ont pas lieu parce que le monde *évolue*, passe de l'homogène à l'hétérogène, du simple au complexe, de l'indéfini au défini; mais le monde *évolue* parce qu'il y a dans les éléments de la réalité quelque chose qui *aboutit* à la réciprocité d'action universelle, à un passage de l'homogène à l'hétérogène. La fleur n'existe pas parce qu'elle a tel nombre réglé et déterminé de pétales, mais elle a tel nombre réglé de pétales parce que les éléments producteurs viennent s'encadrer dans cette forme et dans ce dessin régulier. Spencer prend la conséquence pour le principe, le résultat de l'entre-croisement des lois pour la loi primordiale, comme si on croyait que ce sont les dessins de la toile qui ont fait la toile, sans les fils, la navette et le tisserand. L'évolution mécanique présuppose une évolution interne, et celle-ci des lois plus radicales encore dont elle n'est que le complexus. Le *processus réel* de la nature qui aboutit à faire tomber un corps est tout différent de ce que nous appelons la *loi* physique de la chute des corps; la nature ne connaît pas cette *loi*, ni même probablement aucune loi, toute loi étant une formulation mentale et un symbole. Métaphysiquement, le corps ne peut tomber qu'en vertu de certaines actions et passions, de certaines énergies intimes. Nous ne pouvons nous faire une représentation de ces énergies que par analogie avec

nous, avec ce que nous faisons et sentons nous-mêmes. Nous dirons alors que les êtres évoluent parce qu'ils ont essentiellement tels modes d'agir et de pâtir, telles appétitions élémentaires et telles sensations élémentaires ou pré-sensations.

Darwin se montrait, au fond, plus philosophe que Spencer lorsqu'il considérait l'évolution comme un phénomène *à expliquer* par des relations plus fondamentales, telles que la sélection naturelle résultant de la concurrence pour la vie. La *concurrence pour la vie* est un principe plus profond que le mécanisme, parce que la vie se rapproche davantage de l'action et de la passion. Si les espèces se produisent et prennent telles ou telles formes, ce n'est pas, en quelque sorte, pour les beaux yeux de la loi d'évolution ni pour le plaisir de passer de l'homogène à l'hétérogène; les espèces se produisent parce que les cellules et les organismes ont faim; et ils ont faim parce qu'ils ont des appétitions, parce qu'ils agissent et pâtissent, parce qu'ils font effort et souffrent. Le darwinisme peut s'interpréter plus psychologiquement que le mécanisme de Spencer. Au lieu de voir dans les lois biologiques ou psychologiques des complications de lois mécaniques, le darwinisme nous invite plutôt, par le spectacle de la lutte pour la vie, à comprendre le mécanisme lui-même comme une forme de cette lutte pour la vie, qui, tout bien considéré, se résout à son tour en lutte *pour la moindre peine* et le *plus grand bien-être*, c'est à-dire en lutte d'appétitions et de *volontés*.

Il faut donc se rappeler que l'évolution n'est pas une loi antérieure aux facteurs mêmes et les régissant comme un code, mais qu'elle est la *forme* et le *signe* du processus appétitif qui constitue l'existence interne en nous et, vraisemblablement, en toutes choses. Les lois mécaniques, dont l'évolution n'est qu'une résultante générale, sont déjà elle-mêmes des résultantes; elles ne sont pas les vraies lois radicales de la nature, mais des produits déjà complexes et extérieurs de lois plus fondamentales. On fait toujours de la mythologie et même de la théologie jusque dans les explications mécanistes du monde. On considère le mécanisme comme une nécessité imposée aux choses du dehors, Ἀνάγκη ou Ζεῦς; on croit que le mécanisme de la nature extérieure est, en quelque sorte, une condition préalable, une *pré-condition* des choses elles-mêmes. Le mécanisme, au contraire, n'est que l'expression de leur propre activité dans son rapport avec le milieu, la conséquence de leurs propriétés intimes et constantes ainsi que de leurs rapports mutuels. En un mot, il n'est pas la cause, mais l'effet, il n'est pas le démiurge, mais la forme du cosmos engendré. Il existe entre les choses certaines relations qui peuvent se définir complètement et exclusivement par

les mathématiques ou par la mécanique : par exemple, les relations des masses, des vitesses, des directions, etc. ; on peut donc accorder que, dans ce domaine, c'est le mécanisme qui *qualifie* les choses, et on peut accorder que, dans la même mesure, c'est le mécanisme qui les *conditionne*. Mais il est bien évident qu'il y a, dans l'univers, des relations qui ne peuvent se définir que *partiellement* par les mathématiques et par la mécanique. Quand même il serait vrai que « les nombres régissent le monde entier », il est certain que les relations numériques, géométriques et mécaniques ne définissent pas d'une manière adéquate la sensation, le sentiment, l'idée. Il existe dans le domaine mental des phénomènes, des qualités, des relations qui ne sont pas totalement réductibles à des nombres, à des figures et à des mouvements; ici donc, le mécanisme ne qualifie pas tout. Maintenant, dans ce même domaine mental, *conditionne-t-il* tout? Qu'il soit la condition *partielle* et antécédente des phénomènes, c'est ce qui est incontestable, mais en est-il la condition *unique*, adéquate et suffisante? Les partisans de l'évolutionnisme mécaniste l'affirment, ils ne le prouvent pas. En retranchant le psychique du nombre des *conditions* qui concourent à l'évolution universelle, ils aboutissent à cette proposition invraisemblable : — Il y a des choses qui ne sont *définissables* et *qualifiables* que psychiquement et qui cependant n'ont aucune *condition* psychique, aucun *facteur* psychique; toute l'efficace est du côté des relations mathématiques et mécaniques, dont le mental est un simple reflet. Il est clair que cette assertion est une thèse de métaphysique dépassant de beaucoup notre expérience et, de plus, contraire à toutes les probabilités rationnelles. On a en effet, dans l'univers, toute une région de phénomènes, de qualités et de relations mentales sans qu'il y ait pourtant nulle part de raisons *mentales*. Les sentiments, désirs, idées, sont exclus, comme des parias, du nombre des causes ou des forces, et toute relation causale se trouve identifiée avec une relation mathématique. On aboutit ainsi à faire sortir du mécanisme un monde qu'il ne peut cependant expliquer. On trouve dans la solution finale de l'équation un surplus psychique qui n'était nullement dans les données initiales, et on se tire alors d'affaire en appelant le psychique un *résultat collatéral*, un *épiphénomène*, une sorte d'aubaine miraculeuse grâce à laquelle le mécanisme se met tout d'un coup à sentir et à penser. Un tel résultat est absolument inexplicable. Dans l'hypothèse où le mouvement est la cause de la pensée, tant que l'on constate la persistance du mouvement dans le cerveau, si la pensée vient à se produire, la pensée se trouve être une addition sans cause, puisque le mouvement subsiste toujours équivalent à

lui-même. La pensée ne pourrait avoir pour cause le mouvement que si celui-ci disparaissait pour lui laisser place et se trouvait ainsi *transformé* en pensée ; mais c'est ce qui n'a pas lieu et ne peut avoir lieu, car le mouvement, tel qu'il est défini par l'évolutionnisme mécaniste, n'enveloppe dans sa définition aucun élément psychique. Comment donc la pensée pourrait-elle venir du mouvement *comme tel?* Il faut admettre dans le substratum réel du mouvement quelque chose qui, outre le mouvement, enveloppe la racine de la pensée, du sentiment, de l'appétition, en un mot du psychique. N'affirmez donc pas que le mouvement, à lui seul, explique et conditionne tout, puisque à lui seul il ne définit pas tout et ne qualifie pas tout. Là où se produisent des qualités nouvelles, il faut qu'il y ait des conditions nouvelles; des *apparences* nouvelles supposent elles-mêmes des conditions nouvelles. Et ici, les prétendues apparences sont précisément les seules réalités immédiatement connues et saisissables en elle-mêmes, à savoir les faits de conscience, où l'*esse* ne peut plus se distinguer du *percipi*. D'une réalité réduite par abstraction à des atomes, à des chocs, à des mouvements, ne peut sortir la nature entière, telle que nous la connaissons avec son activité, sa vie, sa pensée. De la géométrie plane à deux dimensions on ne déduira pas la géométrie des solides, parce que la troisième dimension ne se trouve pas contenue dans les deux autres; il faut évidemment faire appel, dans la géométrie, à des données et hypothèses nouvelles; et de même, dans la philosophie de la nature, il faut faire appel à des faits nouveaux. Notre *idée* du mécanisme universel n'enveloppe pas la pensée, mais la *cause* réelle des choses doit envelopper la pensée. Notre idée n'est qu'un réseau au moyen duquel nous essayons d'atteindre l'être comme l'enfant le papillon; nous l'atteignons en ce sens que nous l'emprisonnons; mais nous n'avons pas pour cela pénétré en lui. Le mécanisme, pour notre expérience, constitue l'élément représentable des phénomènes, parce qu'il est la condition de la représentation numérique, spatiale et temporelle, conséquemment de l'intelligibilité; mais le mécanisme n'est pas pour cela la réalité ultime; il en est seulement la manifestation générale dans l'ordre de la quantité, de l'espace et du temps. Le système un des choses réelles, distinctes par la *qualité* et non pas seulement par la *quantité* (*nombre*, *espèce* et *temps*), donne lieu, en vertu de ses actions et réactions réciproques, non seulement au monde mécanique, mais aussi au monde de la conscience, dans lequel seul, en définitive, les *lois* du mécanisme trouvent place en tant que *lois*, sont *conçues* et promulguées. L'évolutionnisme exclusivement mécaniste est une métaphysique qui

substantifie, qui *hypostasie* la *partie* de notre expérience réductible au mécanique, et qui en fait ainsi un *tout* se suffisant à lui-même, une sorte de réalité absolue.

Ce système n'est point une expression complète et compréhensive de notre propre expérience, car celle-ci nous montre à la fois et le *processus mécanique* et le *processus conscient de l'appétition*. Et ce ne sont pas là deux réalités disparates qui pourraient être indifférentes l'une à l'autre, mais c'est *une même réalité* en voie de développement qui se diversifie par la diversité des moyens de la saisir. La loi fondamentale de notre connaissance à double forme, c'est que le sujet, tel qu'il est organisé, ne peut jamais saisir son propre caractère et ses propres actes *à la fois comme partie des faits de l'expérience extérieure et comme développement de vie intérieure.* Si je me considère intérieurement, je me vois *tendre* au plus grand bien par un acte de volonté; si je me considère extérieurement, ma volonté semble une simple *résultante* de mouvements antérieurs dans l'automatisme cérébral; mais l'action volontaire est la révélation immédiate au sujet de la même activité réelle et foncière qui, pour un spectateur, apparaîtrait médiatement comme processus cérébral.

Aussi, au point de vue de la réalité fondamentale, la nécessité de la loi mécanique conçue par nous et par nous formulée n'est pas plus objectivement réelle que la nécessité impliquée dans la relation des moyens aux fins. Cette dernière relation, il est vrai, ne peut trouver place dans le mécanisme de la matière à titre d'explication scientifique, ni pour expliquer une partie, ni pour expliquer le tout. Mais, dans le domaine de l'appétition consciente ou de la volonté, de la conduite et de la pratique, la finalité immanente a évidemment une place, et une place aussi assurée que celle de la nécessité mécanique dans le royaume de la matière. Il est certain que j'écarte ma main de la flamme parce que la brûlure me cause une douleur et que je ne veux pas souffrir; toutes les explications mécaniques n'empêcheront pas celle-là d'être en même temps vraie et, en dernière analyse, d'être la plus vraie. Au point de vue métaphysique, la finalité immanente a donc, elle aussi, son fondement objectif, en raison de l'unité profonde qui, sous la diversité même de notre expérience, constitue le substratum commun des phénomènes matériels et des phénomènes mentaux. Tout, à l'origine, n'était pas uniquement et exclusivement mécanique, même en dehors de nous, puisque dans la nature un être apparaît, à savoir nous-mêmes, qui sent, veut, pense, cherche le plaisir, fuit la douleur, et trouve aussi *raisonnable* de vouloir ce qui est bon, ce qui contribue au bonheur (finalité interne), que de relier un mouvement au

mouvement antécédent par quelque transformation de mv^2 (mécanisme).

S'il en est ainsi, le philosophe ne peut plus supposer que l'homme soit simplement une machine qui fonctionnerait aussi bien sans la conscience qu'avec son concours. Dans le déterminisme universel, on n'a pas le droit de rien dédaigner comme *accidentel*, *surajouté*, *superflu* et, selon l'hellénisme de Maudsley qui a fait fortune, comme *épiphénoménal;* il n'y a point d'*épiphénomènes*, il n'y a que des phénomènes également nécessaires et en détermination réciproque : ma pensée doit être aussi nécessaire à l'existence de la terre et du soleil que l'existence de la terre et du soleil à ma pensée. Tout est causant et causé, liant et lié, agissant et agi, déterminant et déterminé : mon ombre même est aussi nécessaire que mon corps et, en définitive, aussi réelle. Le mental est aussi essentiel au tout que le physique. Le philosophe ne peut donc dire que le sentiment n'ait aucune part dans le *résultat* final, que l'histoire d'un organisme ou d'une espèce aurait été précisément la même sans la sensibilité et la conscience qu'elle a été de fait avec la sensibilité et la conscience. Si la conscience existe, c'est qu'elle a ses conditions, et ces conditions font partie de l'ensemble des conditions universelles autant qu'en font partie les vibrations cérébrales. Sans doute, dans l'univers, *toute chose est fonction des autres* et on peut *substituer* une série de choses à une autre dans les équations de l'algèbre abstraite; mais, en réalité, les équations de l'algèbre universelle n'agissent qu'à la condition d'être traduites en molécules, et les molécules n'agissent qu'à condition d'envelopper quelque chose d'autre que des éléments purement logiques et quantitatifs, comme l'identité, la différence, le nombre, le temps et l'espace.

Il est donc nécessaire qu'un évolutionnisme à facteurs psychiques, à sensations-forces, à idées-forces, à volontés-forces, remplace l'évolutionnisme mécaniste. Nous essayerons, dans une prochaine étude, d'en poser les principes et d'en indiquer les conséquences.

ALFRED FOUILLÉE.

LA CONCURRENCE
DES ÉTATS PSYCHOLOGIQUES

Les expériences qu'on va lire ont toutes été faites sur l'individu normal, dont l'étude a peut-être été trop négligée par la psychologie contemporaine; je me suis proposé de rechercher les effets qui se produisent lorsqu'on provoque simultanément chez une même personne plusieurs modifications mentales de nature différente.

Nous étudierons d'abord une situation qui est très nette et très facile à définir; c'est celle où une personne s'efforce de comprendre, en même temps, dans sa conscience, plusieurs phénomènes psychologiques différents : par exemple, elle cherche à percevoir en même temps un grand nombre de sensations, provenant d'objets différents; ou bien elle essaye d'exécuter un certain nombre de mouvements qui n'ont rien de commun.

Ces expériences peuvent servir à mesurer ce qu'on appelle le champ ou l'aire de la conscience d'une personne; mais ce n'est pas là précisément le but que nous nous proposons. Nous cherchons plutôt à étudier les modifications qui se produisent dans un processus psychologique par le seul fait de sa coïncidence avec un autre processus.

En second lieu, nous examinerons ce qui se produit quand l'attention du sujet, au lieu de se diviser entre les divers phénomènes qu'on provoque en lui, ne se fixe que sur un seul, déterminant ainsi un état de distraction pour tout le reste. Nous verrons que cette orientation particulière de l'attention produit des effets bien différents de ceux qu'on observe dans le cas où l'attention cherche à embrasser le plus grand nombre d'objets.

I

La division de l'attention volontaire.

Chacun sait qu'il est difficile de suivre en même temps deux pensées différentes, par exemple de lire et d'écouter une conversation.

Nous rappelons ces faits d'observation vulgaire, mais nous ne nous y arrêterons pas, car si la signification de ces faits est assez précise, il est difficile de les étudier en détail; on comprend bien qu'une des opérations intellectuelles est entravée par l'autre, mais on ne la voit pas, on ne la touche pas du doigt, on ne peut pas examiner directement ce qu'elle devient.

Pour donner à l'observation une précision plus grande, j'ai eu recours à la méthode graphique, dont l'introduction en psychologie me paraît très désirable. J'ai imaginé une expérience qu'on peut répéter facilement sur tout le monde, et qui, avec les perfectionnements qu'on lui apportera, pourrait bien devenir un procédé précieux pour l'étude des actions d'arrêt en psychologie. Cette expérience est la mise en œuvre des relations étroites qui existent entre les phénomènes moteurs et les phénomènes de l'idéation. M. Romanes a insisté avec force sur le parallélisme des coordinations d'idées avec les coordinations de mouvements. Après avoir montré que les mouvements sont susceptibles des mêmes associations que les idées, il a remarqué, ce qui est très intéressant, que « les troubles pathologiques qui se montrent dans les centres nerveux chargés de régir les muscles ont leurs équivalents dans des troubles similaires qui se produisent dans les centres nerveux chargés de régir l'activité mentale. » Ainsi le « nervosisme », ou trouble de l'état d'équilibre normal des centres nerveux, brouille les idées comme les coordinations musculaires; dans les deux domaines, il agit d'une façon étonnamment pareille. L'idiotie trouve son parallèle dans l'incapacité d'accomplir des mouvements musculaires complexes; cette incapacité accompagne presque immédiatement l'idiotie [1] ».

Ce sont des considérations analogues qui m'ont suggéré l'idée du procédé d'étude que je vais décrire.

On peut ramener ce procédé, sous sa forme la plus simple, à l'expérience suivante; on place dans la main du sujet un tube de caoutchouc fermé, et relié à un appareil enregistreur; on prie le sujet de serrer le tube un certain nombre de fois, en adoptant un certain rythme qu'il doit s'efforcer de conserver pendant tout le cours de l'expérience; puis on lui demande d'exécuter en même temps un travail intellectuel, tel que de lire à haute voix, de réciter un morceau appris par cœur, ou de faire de tête une opération de calcul. On produit ainsi, d'une façon artificielle, un conflit entre deux opérations intellectuelles qui n'ont rien de commun.

J'ai entrepris et suivi longuement cette expérience sur huit sujets;

1. *Évolution mentale*, p. 32.

à travers des variations, très intéressantes, qui se sont produites d'un sujet à l'autre, il a été facile de distinguer quelques traits permanents qui se retrouvaient chez tous.

Des deux opérations intellectuelles qui entrent en conflit, il en est une qui se prête directement à l'étude, c'est celle qui s'inscrit sur le cylindre; on peut dire que le tracé permet d'analyser cette opération et d'en saisir le détail. Supposons en effet, pour prendre un exemple particulier, qu'on ait prié le sujet d'exercer deux légères pressions sur le tube de caoutchouc à un intervalle d'une seconde. Tout d'abord l'expérience apprend qu'avec un peu d'habitude cette petite opération se fait avec une grande régularité, tant qu'elle n'est pas troublée par la fatigue ou par une autre cause. Si nous analysons le tracé, au point de vue des opérations mentales qu'il traduit, on voit qu'il suppose d'abord une faculté de mesurer le temps, puisque les intervalles de repos entre chaque double contraction sont sensiblement égaux; le tracé suppose en outre la faculté de compter les contractions, puisque le sujet en fait toujours exactement le même nombre; et, en outre, comme les contractions conservent à peu près la même hauteur et la même silhouette, il y a là autant d'éléments, appartenant à la mémoire musculaire, qui entrent en jeu. L'opération que nous venons de prendre pour exemple suppose donc un certain nombre de phénomènes psychologiques, qui se groupent, qui se coordonnent, et qui forment une synthèse autonome. Lorsqu'on prie le sujet d'exécuter en même temps un travail intellectuel d'un tout autre ordre, comme de faire de tête l'addition de deux chiffres, on voit le tracé présenter plusieurs irrégularités qui durent à peu près autant que le second travail mental, et qui sont la preuve du trouble apporté dans l'intelligence du sujet par la coexistence de deux opérations intellectuelles d'ordre différent. La méthode graphique permet d'analyser la nature de ce trouble, avec autant de précision qu'il permet de voir les éléments dont se compose le tracé.

Un premier fait est établi par ces expériences; si on examine le tracé pris dans les conditions que nous venons de décrire, on peut constater facilement qu'il présente des irrégularités qui commencent au moment où le sujet fait une addition de tête, et finissent quand l'addition est terminée; le tracé qui précède et celui qui suit cette opération intellectuelle est au contraire régulier.

Nous allons étudier séparément :

1° La perturbation produite dans les états de conscience par leur conflit;



Fig. 1. — Expérience sur Mlle Marie God... : le sujet est prié de serrer le tube de caoutchouc une fois par seconde. En *a*, on lui donne deux nombres à additionner, 19 + 39. En *b*, le sujet énonce à haute voix la somme ; le calcul est juste. Vitesse minimum du cylindre : un centimètre par seconde.

Fig. 2. — Expérience sur Mlle Marie God... : le nombre à additionner de tête se compose de trois chiffres, 624 + 498 ; le sujet est prié de serrer une fois par seconde ; l'addition commence en *a* ; la fin du tracé n'est pas contenue dans la figure. Vitesse minimum : un centimètre par seconde.

2° Les circonstances qui modifient, augmentent ou diminuent ces perturbations.

1° Quelles sont les irrégularités que présente le tracé sous l'influence d'un travail psychique quelconque? La forme la plus légère de ces irrégularités me paraît être un allongement des intervalles de repos qui séparent chaque pression de la main. C'est ce que j'observe par exemple sur moi-même, lorsque je fais une addition de tête pendant que j'exerce une série de pressions avec la main droite, en essayant de conserver les intervalles que j'ai d'abord adoptés; les pressions qui coïncident avec cette petite opération de calcul sont plus espacées que les précédentes; parfois cette modification persiste après que le calcul a cessé. Chez d'autres sujets, l'allongement est bien plus considérable; parfois le sujet peut cesser de serrer, sans le vouloir, pendant deux à trois secondes : il y a, peut-on dire, un oubli, une perte de mémoire temporaire.

Il se produit aussi très fréquemment une diminution dans la hauteur des courbes de contraction, qui parfois s'élèvent à peine au-dessus de la ligne des abscisses; ou bien un allongement de la ligne d'ascension de la courbe.

Dans le cas où on a prié le sujet de faire successivement plusieurs pressions, il peut arriver que le nombre en soit diminué; par exemple quand le sujet doit faire une série de cinq contractions, puis attendre un intervalle d'une seconde, et recommencer la même série, on voit souvent que le nombre des pressions ne reste pas constant; tantôt il augmente, tantôt il diminue. Parfois le sujet oublie complètement le nombre de pressions qu'il fallait faire. Par exemple, il a commencé par faire cinq pressions comme on le lui avait indiqué; puis, quand il fait un calcul mental, le nombre des pressions est tantôt de quatre, tantôt de cinq ou de six; quand l'addition est terminée et que le sujet peut fixer de nouveau son attention sur des mouvements de sa main, il ne sait plus combien de fois il doit presser; ou bien il adopte un nombre de pressions qui n'est pas celui qu'on lui avait indiqué.

Il est aussi très fréquent d'observer de l'incoordination dans les mouvements, ce qui atteste que le désordre s'est introduit dans la synthèse mentale qui dirige les mouvements de la main; ainsi, deux séries de contractions qui devraient être séparées par un intervalle de repos se mélangent; les contractions musculaires peuvent présenter les formes les plus accidentées; une seconde contraction commence avant que la première n'ait cessé; deux contractions successives sont tout à fait inégales comme durée; il y en a qui peuvent se prolonger pendant plus d'une seconde, tandis que d'autres

durent à peine un dixième de seconde; enfin, dans certains tracés, il y a du tremblement; ces irrégularités peuvent être considérées comme un véritable délire moteur, qui est du reste l'expression d'un délire correspondant de l'idéation.

L'opération intellectuelle que le sujet est prié d'exécuter pendant qu'il exerce des pressions avec sa main peut également présenter des incorrections; mais comme ces incorrections ne sont pas rendues évidentes par le tracé, nous n'insistons pas; notons seulement que l'addition de deux chiffres est généralement beaucoup plus longue que lorsque le sujet n'exerce pas en même temps des pressions avec la main, et de plus la somme indiquée est souvent fausse.

En même temps, il se produit une altération de la conscience qui me paraît présenter une importance capitale. Le sujet perd la conscience nette des pressions qu'il exécute; bien souvent, il ne peut pas, quand l'expérience est terminée, dire s'il a serré une fois de trop ou une fois de moins, ou si la forme de la contraction est régulière ou non. Les pressions ne sont pas devenues entièrement inconscientes, mais le degré de conscience qui les accompagne d'ordinaire est considérablement diminué. Cette altération de la conscience nous paraît être d'autant plus remarquable qu'elle existe parfois quand le tracé est tout à fait régulier; ainsi le sujet, prié de serrer par série de cinq pendant un calcul mental, arrive parfois à faire le nombre de pressions voulues, mais il n'en sait rien, et avant d'avoir vu le tracé, il ignore s'il est régulier ou non. L'inconscience peut donc être la seule altération du processus psycho-moteur; mais le plus souvent, il se produit en même temps du désordre dans les pressions.

Il est remarquable de voir qu'un mouvement peut devenir inconscient tout en restant volontaire. Le sujet continue à vouloir exercer des pressions avec sa main; mais il ne sent plus exactement ce qu'il fait; il y a une dissociation entre l'élément conscience et l'élément volonté.

Les expériences précédentes peuvent être faites avec le concours des deux mains, ce qui permet de constater une particularité fort intéressante. J'ai eu maintes fois l'occasion d'observer sur plusieurs personnes, que si elles sont priées d'exécuter le même nombre de pressions avec les deux mains pendant qu'elles exécutent un autre travail intellectuel, les tracés des deux mains présentent le plus souvent les mêmes irrégularités; quand, par exemple, la main droite donne trois pressions au lieu de deux, la main gauche en fait autant, et il n'y a pas jusqu'à la forme des contractions qui ne soit pareille dans les deux tracés. Il semble que le point de départ des mouve-

ments des deux bras se trouve dans une synthèse mentale unique.

Il importe d'ajouter que ce conflit des synthèses mentales différentes produit chez le sujet une impression subjective de malaise qui rend ces expériences peu attrayantes. Chez quelques personnes, j'ai même observé que le malaise est tel qu'elles renoncent instantanément à l'expérience; chez ceux qui persistent, la fatigue ne tarde pas à se faire sentir au bout de dix minutes d'expériences suivies.

2° Un grand nombre de circonstances modifient ces actions perturbatrices. Nous ne citerons que les plus importantes.

D'une manière générale, on peut dire que les deux opérations intellectuelles qu'on exécute simultanément, se nuisent d'autant moins qu'elles sont plus simples; si on les rend plus complexes, le désordre se fait sentir. Par exemple, Mlle O. peut faire deux pressions régulières, à chaque seconde, tout en faisant des additions mentales de deux chiffres; si on la prie de serrer quatre ou cinq fois, pendant le même travail d'addition, le tracé s'irrégularise; et le désordre est d'autant plus considérable que le nombre des pressions en série qu'on demande au sujet d'exécuter est plus grand.

Ce même fait peut se présenter sous une autre forme. Si une personne cherche à lire et à comprendre ce qu'elle lit pendant que sa main exerce une série de pressions, on remarque parfois que lorsque la lecture ne présente aucune difficulté et se fait couramment, le tracé peut être assez régulier; mais si le lecteur rencontre un mot difficile à prononcer, ou un mot d'un sens obscur, il se produit un désordre particulier du tracé, qui indique l'effort intellectuel supplémentaire que le sujet a dû faire à ce moment de la lecture.

Le procédé d'expérimentation que nous venons de décrire pourra à la rigueur, et bien indirectement, indiquer l'étendue des phénomènes qui peuvent, à un moment donné, remplir une même conscience. M. Pierre Janet, développant une ancienne théorie de M. Richet, a soutenu récemment que chez les hystériques et généralement chez les sujets suggestibles, il y a un rétrécissement notable du champ de la conscience, et une diminution manifeste du nombre des phénomènes simultanés qui peuvent à chaque instant remplir l'esprit [1]. Nous ferons remarquer que pour mesurer le champ de la conscience, il ne faut pas prendre le sujet dans un état d'attention volontaire, dirigée uniquement dans un sens; car cet état d'attention est accompagné d'un état de distraction qui empêche la

1. *L'Automatisme psychologique*, p. 199.

personne de percevoir aucune autre sensation en dehors de celle qui occupe actuellement son esprit. Le champ de la conscience se trouve alors rétréci, exactement comme le champ visuel quand le point de mire présente un intérêt particulier. (Janet.) Pour éviter, autant que cela est possible, cette erreur, il faut rechercher quel est le maximum de phénomènes psychologiques sur lesquels le sujet peut porter simultanément son attention; ou bien, on peut prier le sujet de mener simultanément deux opérations mentales, et voir dans quelle mesure chacune est compromise par sa coexistence avec l'autre. C'est ce résultat que nos recherches graphiques permettent d'atteindre en partie; et elles nous ont montré qu'il y a à cet égard de grandes différences d'une personne à l'autre. Les unes, par exemple, peuvent faire des additions de tête en exerçant régulièrement des pressions par série de cinq ou six; d'autres ne peuvent pas aller au delà de deux pressions. De plus, les résultats varient d'un jour à l'autre chez un même sujet sous l'influence de la fatigue et de bien d'autres causes. La forme de l'expérience peut donc répondre, dans une certaine mesure, à la question posée, et on pourrait classer les sujets suivant le nombre des contractions en série qu'ils peuvent faire correctement dans un état de division de l'attention.

Les actions d'arrêt sont des phénomènes si complexes et si mal connus, qu'il faut se garder de généraliser les conclusions des expériences en dehors des conditions où elles ont été faites. Nous devons par conséquent rappeler que l'arrêt dont nous venons de faire l'étude, se produit dans la coexistence de deux phénomènes psychologiques également volontaires. Le sujet est prié d'exécuter simultanément deux actes; ces deux actes ont donc une commune origine dans la volonté du sujet; ils émanent de la même personnalité; ils font partie de la même synthèse psychologique. Le sujet se trouve forcé de diviser son attention entre les deux phénomènes; il est en quelque sorte leur point d'union.

II

Dans les recherches qui vont suivre, nous n'allons pas modifier la condition générale de l'expérience; nous allons simplement nous efforcer d'obtenir deux tracés des deux opérations intellectuelles dont nous provoquons le conflit; et pour cela, nous allons prier le sujet d'exécuter simultanément avec chaque main un travail différent. Nous résumerons ici en quelques mots ce que nous avons vu. Nous retrouvons d'abord les actions d'arrêt que nous venons d'étudier. Il est certain que si une personne exécute pour la

première fois simultanément deux mouvements compliqués qui n'ont rien de commun, comme d'écrire une phrase avec la main droite et de faire décrire un mouvement circulaire à la main gauche, la perfection de ces deux mouvements est beaucoup moins grande que si le sujet les exécute chacun isolément.

Le fait qui nous paraît le plus frappant, c'est la tendance que présente chacun des deux mouvements simultanés à introduire quelques-uns de ses éléments caractéristiques dans l'autre mouvement. Les deux synthèses motrices étant en présence, chacune semble chercher à influencer l'autre. Nous avions constaté déjà ce fait, quand nous cherchions à faire coexister une opération intellectuelle avec un mouvement compliqué de la main. Ainsi, nous avions remarqué chez une personne que pendant qu'elle lisait à haute voix des vers, la main en suivait le rythme. Mais cet accord était fugitif. Lorsque ce sont des mouvements des deux mains qui coïncident, cette influence est beaucoup plus nette.

Ainsi, mettons entre les deux mains du sujet deux tubes de caoutchouc, reliés à notre appareil enregistreur, il est convenu que le sujet va faire une série de pressions de la main droite; la main gauche ne devra serrer que deux fois sur cinq. L'expérience commence, l'appareil est mis en mouvement; pendant quelque temps, chaque main peut s'acquitter exactement de son travail, surtout si le sujet s'observe; mais bientôt il n'est pas rare de constater que la main gauche fait souvent trois ou même quatre pressions, au lieu de n'en faire que deux; elle se laisse en quelque sorte gagner par l'exemple de la main droite. Autre expérience : plaçons un porte-plume dans chaque main et demandons à la personne de tracer simultanément des caractères différents, par exemple des barres avec la main gauche et des u avec la main droite; non seulement l'écriture de chaque main est moins parfaite que lorsqu'elle écrit seule, mais encore chacun des caractères paraît se déformer un peu pour ressembler à celui de l'autre main; ainsi les barres tracées de la main gauche se rapprochent des u tracés par la main droite; cela se produit surtout au début; l'attention du sujet en relevant cette imitation inconsciente de la main droite par la main gauche, peut l'empêcher de se produire; mais si le sujet est distrait un moment, l'imitation recommence. De même encore, engageons une personne à faire tourner circulairement sa main droite de haut en bas et d'arrière en avant, sa main gauche d'avant en arrière : on verra fréquemment, après un instant d'hésitation, les deux mains qui involontairement décrivent le cercle dans le même sens; le mouvement de l'une s'est communiqué à l'autre.

Pour expliquer les faits précédents, qui sont très significatifs, je suppose que chaque synthèse psychique a une tendance à se développer dans tous les sens, et à produire dans l'organisme entier une forme particulière de mouvement qui est la sienne.

En conséquence on n'aura pas de peine à comprendre que si les deux mains exécutent en même temps le même travail, elles pourront se prêter un mutuel appui; ainsi, on trouve des personnes qui peuvent plus facilement tracer leur signature avec la main gauche si elles la tracent en même temps avec la main droite. Cette observation m'a été communiquée, il y a longtemps déjà, par M. Delbœuf; je la retrouve également dans l'ouvrage de M. Romanes sur l'évolution mentale; j'ai pu la vérifier chez plusieurs personnes, non chez toutes.

M. Romanes explique ce résultat en invoquant la loi de similarité, si bien mise en lumière par les psychologues anglais; les mouvements des deux mains s'associent facilement quand ils se ressemblent. Mais on pourrait invoquer une autre explication, conforme aux idées de M. Paulhan, et remarquer que les mouvements des deux mains s'associent dans ce cas, parce qu'ils concourent au même but.

En résumé, les expériences nombreuses qu'on peut faire sur les mouvements simultanés des deux mains — expériences dont je n'ai pu citer qu'un très petit nombre — me semblent ajouter un trait de plus aux conclusions auxquelles nous étions arrivés précédemment. Elles nous montrent en effet que deux synthèses différentes peuvent coexister et s'unir quand elles ont la même fin (par exemple si on veut écrire la même chose avec les deux mains); de plus, lorsque les deux synthèses ont une fin différente, non seulement chacune tend à réduire l'autre, mais encore elle tend à lui imposer son rythme, sa forme particulière.

La fixation de l'attention sur un seul point.

Nous avons étudié jusqu'ici des cas où l'attention se divise entre plusieurs faits psychologiques, perceptions ou mouvements; il nous reste à examiner les cas où l'attention se fixe sur un point unique, ce qui produit pour le reste un état de distraction. Nos observations actuelles, comme les précédentes, ont toutes été faites sur des sujets normaux ou à peu près.

Les psychologues manquent d'un procédé pratique pour mesurer même grossièrement le degré d'attention volontaire de chaque personne; mais les expériences les plus simples montrent que l'atten-

tion volontaire est très variable d'un sujet à l'autre. Ainsi, j'exposerai tout à l'heure quelques recherches que j'ai faites sur l'écriture automatique; je prenais la main des sujets et je les priais de s'absorber dans une lecture, et de ne plus du tout s'occuper de ce que je faisais avec leur main. Quelques-uns y arrivèrent rapidement; d'autres, malgré tous leurs efforts, ne pouvaient pas comprendre ce qu'ils lisaient; leur attention se portait, malgré eux, sur leur main, pour épier ce qui allait se produire. En variant un peu cette expérience, j'arrive à mesurer grossièrement le pouvoir volontaire d'attention d'une personne; je l'invite à serrer rapidement, par série de trois, un tube de caoutchouc relié à un appareil enregistreur, et je la prie de ne pas s'occuper du tout des mouvements que j'imprime à son autre main. La régularité du tracé peut ainsi donner une idée de l'attention volontaire du sujet; mais l'attention est ici fortifiée par l'intérêt que le sujet trouve à produire un tracé correct.

La fixation de l'attention sur un point suppose nécessairement une inhibition des états de conscience étrangers à la synthèse qui occupe actuellement l'esprit. Il est d'observation courante que lorsqu'on s'absorbe dans une perception quelconque, on devient, à un certain degré, insensible à tout ce qui n'est pas cette perception; c'est ce qu'on appelle l'état de distraction, qui est le complémentaire de l'état d'attention; et on pourrait par exemple analyser l'inconscience par distraction, l'oubli par distraction, etc.; nous n'étudierons ici que l'automatisme par distraction.

L'automatisme par distraction volontaire.

On peut profiter d'un état de distraction volontaire d'une personne pour provoquer en elle des mouvements involontaires, c'est-à-dire des mouvements qui n'émanent pas de son *moi* conscient. Je donnerai à ces mouvements la qualification d'automatiques, à l'exemple de M. Pierre Janet; le terme d'automatisme doit s'appliquer à des phénomènes psychologiques élémentaires, qui n'émanent pas d'une personnalité bien constituée. La suite de cette étude montrera suffisamment, je l'espère, l'exactitude de ce terme.

Prions une personne de lire attentivement un journal ou de faire de tête un calcul compliqué, et prenons sa main; pour que son attention ne soit pas éveillée sur ce qui va se passer, usons d'une supercherie; faisons-lui croire que c'est nous qui allons imprimer des mouvements à sa main, et que, quant à elle, elle n'a qu'à s'abandonner, sans résistance aux mouvements de l'expérimentateur. J'ai suivi cette expérience sur cinq personnes, et j'en ai publié les résul-

tats ailleurs; pour ne pas rompre l'unité de notre étude, je vais résumer très brièvement ces résultats; si on communique des mouvements passifs à la main du sujet, il arrive un moment où la main continue d'elle-même le mouvement, à l'insu du sujet : par exemple, je fais tracer des boucles ou des hachures, ou je fais marquer des petits points à la plume que le sujet tient dans la main; puis je quitte doucement la main, ou bien, tout en restant en contact avec elle, je cesse de la diriger; alors, il peut arriver que la main continue pendant quelque temps à tracer les mêmes caractères.

Cette répétition automatique du mouvement est des plus nettes, et l'on comprendra qu'il n'est pas nécessaire d'appareils spéciaux pour l'enregistrer lorsqu'on saura qu'il a suffi de trois ou quatre séances d'essais chez un des sujets pour qu'un mouvement de flexion du poignet fût répété une soixantaine de fois à son insu.

Lorsque le mouvement de répétition s'arrête, il suffit parfois d'exercer une légère pression sur la main pour que le mouvement recommence; par exemple, la main du sujet vient de tracer automatiquement une trentaine de boucles avec la plume; la plume finit par devenir immobile; si on touche légèrement l'index ou le dos de la main, celle-ci semble se réveiller; et comme si elle obéissait à une suggestion par le contact, elle recommence à tracer une série de boucles. Tout cela se passe en dehors de la conscience du sujet.

L'automatisme se présente donc ici sous deux formes : continuation d'un mouvement commencé; reprise de ce même mouvement sous l'influence d'une excitation tactile.

Le mouvement automatique doit être distingué profondément du mouvement volontaire; il n'a pas le même point de départ que le mouvement volontaire, il n'émane pas de la même personnalité. Ce n'est pas le sujet qui, sur notre invitation, trace des lettres ou remue sa main; d'abord, il ne perçoit pas distinctement les mouvements de sa main, et ensuite, quand il en a connaissance, il croit que ce sont des mouvements passifs, communiqués; il croit qu'il ne fait rien, qu'il se laisse aller, et que c'est l'expérimentateur qui le conduit. J'insiste un peu sur les caractères psychologiques de ces mouvements provoqués à l'insu du sujet et en dehors de sa personnalité, car ils se distinguent nettement des mouvements volontaires que nous avons étudiés précédemment.

Tout à l'heure, nous avions demandé à une personne d'exercer plusieurs pressions sur un tube pendant qu'elle faisait un calcul mental; ou bien nous l'avons priée de serrer le tube avec la main pendant qu'elle écrivait avec la main droite. Dans tous ces cas, les mouvements produits étaient volontaires; ils émanaient de la personnalité du sujet,

de son moi ; ils pouvaient par moment devenir inconscients parce que le sujet était obligé de diviser entre eux le capital de son attention, mais ils restaient toujours volontaires. Le mouvement de la main provoqué par la répétition est d'une tout autre nature ; il n'est pas volontaire ; on ne peut même pas dire qu'il est involontaire, car cela laisserait supposer qu'il est subi par le sujet et par conséquent consenti par lui ; la vérité est que ce mouvement se passe en dehors de l'aire de sa personnalité.

A ces différences psychologiques correspondent des différences tangibles qui en sont la conséquence. Nous avons vu qu'un mouvement volontaire comme celui de presser se fait avec une certaine irrégularité quand le sujet exécute en même temps une opération intellectuelle d'une nature toute différente. La coexistence de ces deux phénomènes psychologiques nuit par conséquent à leur perfection. Il n'en est pas de même pour les mouvements automatiques ; d'abord, la première idée de l'expérimentateur qui cherche à les provoquer est de distraire l'attention du sujet, de la fixer ailleurs ; on réunit autant que possible des conditions où le sujet ne pense pas à ce qui se passe dans la main ; on le fait lire, on lui fait exécuter de tête des calculs difficiles ; on provoque donc un certain nombre de phénomènes psychologiques qui nuiraient à l'exécution d'un mouvement volontaire, et qui favorisent, au contraire, l'exécution du mouvement automatique.

La raison de cette différence me paraît facile à donner. Les mouvements volontaires sont ceux dont la conscience peut suivre le mieux les antécédents ; ils sont précédés de représentations mentales précises, telles que la représentation du but à atteindre, la représentation du motif auquel on obéit, et enfin la représentation du mouvement à exécuter. Lorsque nous essayons d'exécuter simultanément deux mouvements volontaires différents, nous sommes obligés de réunir simultanément dans notre esprit deux représentations mentales différentes de l'acte ; si je veux écrire Paris de la main droite et Londres de la main gauche, il faut que les images des mouvements compliqués nécessaires pour écrire ces deux mots tiennent en même temps dans le champ de ma conscience ; or la chose est souvent impossible ; les images entrent en conflit, et les mouvements deviennent irréguliers. Telle est, ce me semble, la principale raison qui nous empêche souvent d'exécuter simultanément avec exactitude deux mouvements volontaires ; c'est que nous ne pouvons pas nous les représenter, les concevoir simultanément.

Mais lorsqu'il s'agit d'un mouvement automatique : il peut coexister avec un mouvement volontaire parce qu'il n'est pas précédé d'une

représentation mentale consciente, et par conséquent le conflit de représentations que nous venons de signaler ne se produit pas.

Il faut même aller plus loin et dire que l'expérimentateur pour provoquer l'automatisme doit amener le sujet à produire des phénomènes psychologiques volontaires. En voici la preuve. J'ai cherché longtemps en vain à provoquer l'automatisme chez une personne de cinquante ans qui ne pouvait pas s'absorber dans une lecture pendant les expériences; elle ne comprenait pas ce qu'elle lisait, car son attention se concentrait sur sa main. Un jour, j'eus l'idée de lui faire faire à haute voix une série d'additions; elle y réussit, et pendant qu'elle comptait, l'automatisme de la main se montra pour la première fois. Cette expérience m'a démontré que l'état de l'attention peut avoir une grande influence sur les mouvements automatiques.

Il est vrai que lorsque ces mouvements ont été fortifiés par de nombreuses répétitions, il arrive un moment où ils se produisent dès qu'on met une plume dans la main du sujet, et quel que soit son état mental, que son attention soit fixée ailleurs ou errante. Mais il est très souvent possible, même chez des sujets entraînés, de constater que l'orientation de l'attention n'est pas devenue une chose indifférente pour la production de l'automatisme. Voici par exemple ce que j'ai vu maintes fois : avertissez la personne que lorsqu'on communique un mouvement à sa main, sa main a une tendance à le répéter, à le continuer; priez-la instamment d'arrêter ce mouvement spontané et de se borner à suivre celui de l'expérimentateur; puis cherchez à provoquer les mouvements automatiques chez le sujet qui a les yeux fermés; tout d'abord rien ne paraît modifié; le sujet a besoin de temps pour reprendre possession de ses membres, et soumettre à son contrôle des mouvements qui y échappaient jusque-là; bientôt ces mouvements deviennent beaucoup plus faibles, et quelquefois, mais plus rarement, tout à fait nuls, Il est bien difficile d'interpréter cette diminution des mouvements automatiques autrement que comme une action d'arrêt produite par la volonté. Maintenant, continuons l'expérience en priant ce même sujet d'arrêter les mouvements de sa main tout en exécutant à haute voix une série d'additions difficiles (par exemple additionner deux chiffres, puis ajouter au total le chiffre le plus fort, et ainsi de suite), presque aussitôt les mouvements automatiques augmentent de force; chez quelques personnes, il semble qu'il y a comme un ressort qui se détend. L'attention du sujet ne peut plus arrêter le mouvement automatique de sa main, parce qu'elle est elle-même suspendue, gênée dans son exercice par l'obligation qu'on impose au sujet de

calculer de tête. Je crois qu'on peut appliquer à cette situation une formule heureuse de M. Brown-Sequard : *il y a inhibition d'une cause d'inhibition.*

Mais il faut bien remarquer que les mouvements automatiques ne se développent jamais mieux que lorsque le sujet se trouve dans un état de distraction spontanée sans avoir en même temps l'arrière-pensée de surveiller sa main ; on ne peut pas dire, dans ce cas, que l'action d'arrêt que la volonté pourrait exercer sur l'automatisme de la main est elle-même arrêtée, car le sujet ne pense pas à user de son pouvoir d'arrêt.

Telle est, à mon avis, la situation psychologique la plus favorable au développement de l'automatisme ; et j'observe sur moi-même que c'est surtout au moment où je suis fortement préoccupé que je me conduis comme un automate. Ainsi, un des mouvements automatiques les plus nets que je présente, et que j'observe sur moi depuis plusieurs années, consiste à sortir de la poche de mon gilet la clef de ma porte toutes les fois que je rentre chez moi ; ce mouvement machinal se produit par erreur lorsque je rends visite à un ami, et il m'est arrivé souvent de surprendre ma main qui enfonçait sans hésitation la clef dans la serrure d'une porte qui n'était pas la mienne ; l'erreur va parfois si loin que je fouille avec une clef une porte cochère. Or, je crois avoir remarqué que toutes les fois que ces mouvements automatiques se sont produits, mon esprit était rempli par une pensée qui me préoccupait.

Les quelques expériences que j'ai faites sur les mouvements automatiques m'ont démontré que cette étude, qui reste encore toute à faire, promet les résultats les plus intéressants ; mais il sera bien difficile de l'avancer tant qu'on n'aura pas trouvé le moyen d'enregistrer les mouvements automatiques par la méthode graphique ; c'est une question dont je m'occupe en ce moment.

Il est cependant un phénomène tellement évident qu'on peut s'en rendre compte sans appareil d'aucune sorte. Lorsqu'on cherche à provoquer des mouvements automatiques dans la main droite d'une personne qui, en même temps, avec la main gauche, exécute un travail méticuleux, comme de serrer un tube suivant des nombres compliqués, la main droite devient le siège d'une rigidité qui parfois va jusqu'à empêcher l'expérimentateur de lui communiquer des mouvements passifs ; et, en outre, la répétition de ces mouvements passifs, c'est-à-dire l'automatisme, diminue sensiblement. Cette modification s'explique probablement par l'influence que les mouvements d'une main exerçent sur ceux de l'autre main, et il est bien probable que, nonobstant la nature propre des mouvements que

produit une personne, ils sont gouvernés par cette loi du rythme que nous avons déjà indiquée, et que nous retrouverons encore.

L'attention comme pouvoir d'inhibition et de dynamogénie.

Depuis qu'on fait des études de psycho-mécanique sur les hystériques, on a observé que toutes les excitations sensorielles produisent chez ces sujets des mouvemens inconscients et involontaires, qui peuvent être assez intenses pour se prêter à l'engistrement par la méthode graphique. Je me suis expliqué ailleurs sur la nature de ces mouvements qui ne sont pas toujours, tant s'en faut, de simples réflexes. J'ai cru qu'il serait intéressant de rechercher quelles sont les modifications qui se produiraient dans ces mouvements inconscients suivant que l'attention du sujet serait fixée ou non sur les

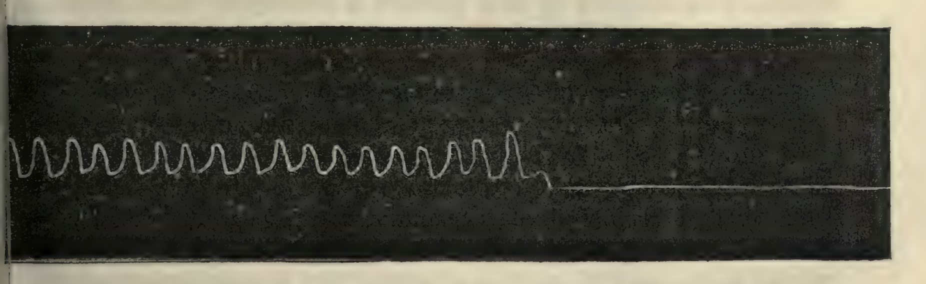


Fig. 3. — Expérience sur une hystérique hémianesthésique. Le sujet tient dans sa main gauche sensible un dynamographe, pendant qu'un métronome est mis en mouvement. De *a* à *b*, le sujet s'efforce de ne pas écouter les battements du métronome ; de *b* à *c*, le sujet les écoute. Le tracé se lit de droite à gauche.

excitants sensoriels qui les provoquent. J'ai fait à ce propos sur deux hystériques des observations qu'on retrouvera certainement sur d'autres malades.

Le premier de ces sujets, P. S., est placé près d'un métronome qui bat la seconde ; un dynamographe est placé à son insu dans sa main insensible, et nous constatons qu'à chaque battement du métronome, la main exerce, toujours à l'insu du sujet, une légère contraction sur l'instrument ; la contraction est involontaire et inconsciente ; elle est d'abord assez faible, mais elle augmente peu à peu ; cette progression des mouvements automatiques est un caractère constant chez les hystériques que j'ai observés. Intervenons maintenant pour modifier le degré d'attention du sujet. Si nous le prions d'écouter avec une grande attention les battements du métronome, aussitôt les contractions automatiques augmentent d'intensité ; si

nous le prions, au contraire, de ne pas écouter les battements, mais de penser à autre chose, c'est l'effet inverse qui se produit : la hauteur des contractions diminue.

Chez le second sujet, Dem..., le même résultat se produit, avec plus d'ampleur encore, car jusqu'au moment où le sujet prête son attention aux battements du métronome, il ne se produit aucun mouvement automatique.

Il est intéressant de remarquer que ces expériences nous offrent un bel exemple de cette loi du rythme que nous avons indiquée déjà à deux reprises; par cela seul que l'hystérique écoute un bruit régulier et s'en imprègne, sa main suit la cadence; ses mouvements respiratoires la suivent aussi; c'est pour la même raison que nous réglons machinalement notre pas sur un air de musique que nous entendons.

J'ai repris ces mêmes expériences sur des sujets à peu près normaux, chez lesquels je suis parvenu à développer un rudiment d'écriture automatique. Ces sujets n'ont point des mouvements automatiques assez nets pour qu'on puisse les enregistrer en plaçant simplement un tube de caoutchouc dans leur main; chez eux, les mouvements automatiques sont surtout de nature graphique; en tout cas, ce sont ceux-là que j'ai réussi surtout à développer. Si on fait exécuter à la plume qu'ils tiennent à la main de légers mouvements qui suivent le rythme du métronome, on peut reconnaître facilement, au bout de quelque temps d'exercice, que les mouvements augmentent ou diminuent suivant que le sujet écoute avec attention le métronome, ou s'efforce de ne pas l'entendre. C'est ce que j'ai vu de la façon la plus nette chez deux sujets sur cinq.

Les expériences précédentes me semblent démontrer que l'attention peut exercer une action dynamogène et une action modératrice sur les excitations périphériques; car, suivant les cas, la réponse motrice à l'excitation est augmentée ou diminuée, et l'explication la plus vraisemblable de ce fait me paraît être que l'attention produit, soit une augmentation, soit une diminution de l'excitation. Pour ma part, je considère l'attention comme une simple variété de la volonté; c'est la volonté, en tant qu'elle porte sur les sensations, les perceptions, les souvenirs et les autres états de conscience.

Conclusion.

Voici quelles sont les conclusions qui nous paraissent résulter des expériences précédentes.

1° Lorsqu'on provoque simultanément chez une personne deux

phénomènes psychologiques volontaires, qui n'ont pas une fin commune, un de ces phénomènes se trouve souvent entravé dans son développement. Cette action perturbatrice ne s'observe pas, ou du moins est beaucoup moindre quand un des phénomènes est volontaire, tandis que l'autre est automatique. C'est ainsi que les mouvements automatiques peuvent persister chez un sujet qui fait un calcul mental, tandis que des mouvements volontaires de pression ne se font plus qu'avec désordre.

2° Les troubles présentés par les phénomènes psychologiques volontaires sont : *a.* l'*inconscience;* nous avons montré que souvent le sujet qui fait des pressions en lisant ou en exécutant une série de calculs mentaux ne peut pas dire au juste combien de pressions il a exercées, et si ces pressions ont été régulières; la perception consciente se trouve donc notablement diminuée, et cependant le mouvement volontaire de pression continue à se faire; ce fait nous paraît assez important; nous assistons ici, à ce qu'il nous semble, à une transformation dans la nature psychologique du mouvement volontaire; d'abord volontaire et conscient, il cesse d'être conscient, mais il reste volontaire; *b. l'irrégularité*; les quelques tracés que nous avons mis sous les yeux des lecteurs montrent les irrégularités sans nombre que peuvent présenter les mouvements volontaires; ainsi le sujet, qui est invité à faire deux pressions en fait trois ou quatre, pendant qu'il exécute une autre opération intellectuelle; *c.* la *suppression*. Il arrive souvent que le sujet oublie complètement le mouvement qu'on lui a demandé d'exécuter; et cet oubli peut continuer même alors que le sujet a fini l'opération intellectuelle complémentaire. Ces désordres sont d'autant plus accusés qu'on fait coïncider deux opérations intellectuelles plus complexes.

3° Il existe de grandes différences entre les diverses personnes au point de vue des opérations intellectuelles que ces personnes peuvent exécuter simultanément. Si par exemple on recherche quel est le nombre de pressions en série qu'une personne peut faire avec les doigts en lisant à haute voix, on constate que certaines personnes ne peuvent même pas serrer régulièrement une fois par seconde, tandis que d'autres peuvent serrer trois fois, quatre fois, et même cinq fois; dans ce dernier cas, les mouvements de pression sont inconscients.

4° Lorsque plusieurs états de conscience, sensations, images, émotions, mouvements, coexistent, il peut arriver qu'un de ces états tende à imposer aux autres sa forme particulière, son rythme. Nous avons déjà tant insisté sur ce fait intéressant qu'il est inutile d'y revenir.

Alfred Binet.

L'IMAGINATION

DANS LA DÉCOUVERTE SCIENTIFIQUE, D'APRÈS BACON [1]

I. — De l'hypothèse. (*Vindemiatio prima.*)

L'intelligence laissée à elle-même, et qui ne suit que ses propres mouvements, avait paru à Bacon le plus dangereux des guides; presque toujours elle s'égare, les erreurs des philosophes en sont la preuve [2]. Aussi devons-nous, au lieu de l'écouter comme un oracle, lui imposer silence, et n'intérroger que la nature et l'expérience. C'est de là, en effet, et non point d'ailleurs, que nous viendront des réponses sûres et des révélations au sujet des lois de la réalité. Néanmoins les trois tables que Bacon dresse pour chaque fait qu'il étudie, tables de *présence*, d'*absence*, et de *degrés*, lui permettent seulement, semble-t-il, d'exclure et de rejeter les circonstances qui ne sont pas la cause du fait; mais ensuite il se trouve un peu dans l'embarras : car il peut bien apprendre de la sorte ce que la cause n'est pas; mais où s'adresser, après cela, pour savoir ce qu'elle est? Est-ce avec des négations seulement qu'il parviendra à établir une loi de la nature? Non certes, et il lui faut enfin risquer une affirmation, avancer, sans oser le prétendre encore, que peut-être la cause est ceci ou cela. Sans doute il y a loin de ce premier pas timide et prudent vers une explication, et des courses aventureuses à travers le champ illimité des causes, que Bacon a si sévèrement interdites à l'esprit. Il lui rend toutefois sa liberté d'allure, s'aperçevant bien que, s'il restait immobile, la science n'avancerait guère. Il lui permet, il lui demande même de se prononcer, et attend

1. Cet article est un chapitre détaché d'une étude historique qui paraîtra prochainement sur la *Philosophie de Bacon*

2. Sur l'*Intellectus sibi permissus* et ses défauts, cf. *Nov. Org.*, l. I, aph. 20 et 21, 9, 10, etc.

de lui, et non plus des choses, quelque indication sur la loi. Il le laissera se tromper; c'est encore le meilleur moyen de finir par rencontrer juste. La vérité se tire plus aisément de l'erreur, qui introduit déjà quelque ordre dans les choses, que de la confusion première où on les a trouvées [1]. On a commencé par cueillir à la vigne des grappes de choix, on les a mises au pressoir : le premier jus qui va couler ne sera plus cette eau fade dont se sont contentés si longtemps les philosophes pour n'avoir pas su profiter des fruits que fournissait la nature, mais une liqueur gardant le goût du terroir qui l'a produite. Et Bacon appelle *première vendange* cette opération de l'esprit qui se hasarde à extraire une loi de la masse des faits entassés jusqu'alors [2].

Cet appel à l'intelligence, qu'il semblait avoir condamnée sans retour, a paru si étrange que plusieurs interprètes n'ont voulu voir là qu'un oubli du philosophe, une parenthèse qu'on peut ôter de son œuvre sans que celle-ci en soit mutilée, et qui en dénature même le caractère [3]. Mais Bacon insiste à plusieurs reprises sur ce que l'esprit mêle déjà de ses réflexions au simple récit des faits. L'histoire toute simple, sans aucune hypothèse, celle qu'il recommande enfin, n'est pas, de son propre aveu, celle à laquelle il se tient dans la pratique. Les ébauches qu'il en a laissées, *histoire des vents*, *histoire de la vie et de la mort*, *du dense et du rare*, etc., contiennent, avec de nombreuses observations, quelques règles aussi qu'il tire de là. A vrai dire, ce sont des règles qui peuvent changer, des règles provisoires, par conséquent, et que l'on suppose jusqu'à ce que l'on trouve les règles définitives ou les lois cherchées. Mais toute hypothèse qu'imagine le savant sur la cause d'un fait est du même genre. Il ne la donne pas non plus comme vraie; elle n'est que probable encore et l'expérience pourra fort bien la démontrer fausse. Elle est utile cependant, elle est même nécessaire pour avancer la recherche; sans

1. *Nov. Org.*, l. II, aph. 20 : « Attamen quia citius emergit veritas ex errore quam ex confusione, utile putamus, ut fiat permissio intellectui, post tres tabulas comparentiæ primæ (quales posuimus) factas et pensitatas, accingendi se et tentandi opus interpretationis naturæ in affirmativa..... »

2. *Ib.* : « Quod genus tentamenti, *permissionem intellectus*, sive *interpretationem inchoatam*, sive *vindemiationem primam* appellare consuevimus ». — Cf. *Cogitata et Visa* : « Neque enim fieri potest (quod ille per jocum dixit) ut idem sentiant qui aquam et qui vinum bibunt. Illos enim liquorem imbibere crudum et ex intellectu vel sponte manantem, vel industria quadam haustum : se autem liquorem parare et propinare ex infinitis uvis, iisque maturis et tempestivis, et per racemos decerptis et collectis, et subinde in torculari pressis, et in vase repurgatis et clarificatis... » (Edit. Spedding, Ellis and Heath, III, 608; ou bien édit. Bouillet, II, 375.)

3. M. Ellis, entre autres, dans sa préface générale aux *Œuvres de Bacon*. (édit. Spedding, etc., I, 36, 7.)

elle on ne sortirait pas de la simple observation des faits, on ne pourrait les interpréter ni les expliquer. Elle est donc un essai d'interprétation, un commencement de loi, ainsi que Bacon lui-même appelle ses règles provisoires; ce sont des imaginations, auxquelles on ne demande pas d'être vraies, mais seulement d'être utiles [1].

Toutefois cette partie de sa méthode, que nous nous plaisons aujourd'hui à remettre en lumière, échappa aux contemporains. Descartes goûtait fort, disait-il, l'histoire à la façon de Vérulam, sans aucun mélange d'hypothèse. Les philosophes du siècle précédent avaient fait un tel abus de leur imagination ou même aussi de leur raison, que tout le monde était d'accord pour écarter des recherches scientifiques deux facultés aussi dangereuses; on n'en attendait rien de bon, et on ne voulait plus se fier désormais qu'à l'observation et à l'expérience. Il importait bien plus, en effet, au progrès de la science de prouver une véritable loi que d'apporter mille conjectures, quelque vraisemblables qu'elles pussent être. Un esprit fertile en fournissait à foison, bonnes quelquefois et le plus souvent mauvaises, aussitôt parues d'ailleurs, aussitôt oubliées; mais d'établir une vérité qui demeure, de l'établir invinciblement, voilà qui paraissait autrement malaisé. Vers 1647 Pascal eut l'occasion d'exposer les règles qui étaient suivies depuis une quinzaine d'années déjà par les savants de Paris dans leurs discussions, et, parlant des choses douteuses et incertaines qu'on proposait trop souvent pour expliquer les faits, « nous laissons, dit-il, ces choses dans l'indécision, si bien que nous les appelons, suivant leur mérite, tantôt *vision*, tantôt *caprice*, parfois *fantaisie*, quelquefois *idée*, et tout au plus *belle pensée* [2] ». En un mot, l'entendement abandonné à lui-même s'était compromis par trop d'aventures, il en demeurait suspect, et on hésitait à lui confier encore sa tâche dans l'œuvre de la science. L'opinion était faite à cet égard, au point que Leibniz dut entreprendre de le réha-

1. *Historia naturalis et experimentalis* (1622), norma historiæ præsentis :

« *Observationes* nostras super Historiam et Experimenta subteximus, ut interpretatio naturæ magis sit in procinctu.

« *Commentationes* et tanquam rudimenta quædam interpretationis de causis, parce, et magis suggerendo quid esse possit, quam definiendo quid sit, interponimus.

« *Canones*, sed tamen *mobiles*, sive axiomata inchoata, quæ nobis inquirentibus, non pronuntiantibus, se offerunt, præscribimus et constituimus. Utiles enim sunt, si non prorsus veri. »

Le même texte se retrouve dans l'*Abecedarium naturæ* avec quelques mots en plus : « Denique tentamenta quædam interpretationis quandoque molimur, licet prorsus humi repentia, et vero interpretationis nomine nullo modo (ut arbitramur) decoranda. » (S., II, 18 et 88; ou B., II, 262-263 et 291.)

2. Lettre de Pascal au P. Noël, jésuite, du 29 octobre 1647 (t. III, p. 13 des *Œuvres de Pascal*; petite édit., in-18, Hachette).

biliter; il montra que souvent une conjecture heureuse abrège beaucoup de chemin [1], et que d'amasser toujours de nouvelles expériences ne suffit pas, si l'on n'y joint « un certain art de deviner ». Sur quoi Huygens lui rappelle que Bacon, mis en cause par Leibniz, n'avait nullement négligé cet art, comme on pouvait le constater dans ses recherches sur la chaleur [2]. Bacon néanmoins avait dit tant de mal, et si souvent, de notre intelligence, qu'on ne pût croire qu'il s'était réconcilié avec elle; et de nos jours encore Darwin, rappelant une fois la méthode de Bacon, n'entend autre chose par là qu'un art de collectionner des faits, sans aucune idée préconçue, sans la moindre hypothèse [3].

D'ailleurs notre philosophe ne disait-il pas aussi que la vraie méthode rend tous les hommes égaux pour le travail scientifique, et les dispense par conséquent d'avoir du génie. L'art d'inventer devenait inutile, grâce à de certaines règles qui devaient conduire sans faute à la vérité. La route était enfin ouverte : on n'avait qu'à la suivre, on était sûr d'arriver au but. Beaucoup de patience suffisait pour cela, sans aucune supériorité d'imagination ou d'intelligence. Une fois les trois tables dressées, de quoi s'agit-il, en effet? D'une simple opération d'arithmétique, d'une soustraction. La table de *présence* fournit le plus grand nombre, et la table d'*absence* le plus petit. Le premier contient à la fois les circonstances essentielles d'un phénomène et les circonstances accidentelles; le second, ces dernières seulement. Retranchez-les, et il vous reste précisément ce que vous cherchez, la condition ou la cause du phénomène. Ainsi parle un habile interprète de Bacon, Kuno Fischer, prenant, on le voit, le mot de *différence* (dont le philosophe s'était servi pour désigner la *forme*, comme il dit encore, ou la *loi*), dans le sens technique des calculateurs [4]. Mais d'abord Bacon entend par là surtout les caractères propres par lesquels une espèce diffère d'une autre espèce dans un même genre. Ensuite, si l'opération était aussi simple, aussi mécanique, quel besoin y aurait-il de recourir à l'entendement, de lui

1. *Nouveaux Essais*, l. IV, c. XII, § 13.

2. Leibniz écrivait à Huygens, le 29 décembre 1691 : « Je suis de votre sentiment, monsieur, qu'il faudrait suivre les projets de Verulamius sur la physique, *en y joignant pourtant un certain art de deviner, car autrement on n'avancera guère...* » A quoi Huygens répondait, le 5 février 1692 : « *Cet art de deviner dans la physique sur des expériences données n'a pas été négligé, ce me semble, par Verulamius*, comme l'on peut connaître par l'exemple qu'il donne en recherchant ce que c'est que la chaleur..... »

3. *Vie et Correspondance de Ch. Darwin*, trad. franc., par H. de Varigny, 1888, t. I, p. 85, 86.

4. *Francis Bacon und seine Nachfolger*, l. II, c. III, § 1 : die Taseln der Instanzen. (Leipzig, 2e édit., 1875, p. 182 à 184.)

rendre sa liberté, de le lancer en quelque sorte, comme un fin limier, sur la piste du gibier que l'on chasse? Car c'est après avoir dressé les trois tables que Bacon, pour en tirer quelque chose, invoque l'aide de l'entendement. Le résultat n'est donc pas si évident, il n'apparaît pas aussitôt comme le reste d'un plus grand nombre dont on retranche un plus petit. Cette partie négative du travail laisse quelque chose à faire à l'esprit, il sait peut-être ce que la cause n'est pas, il ne sait pas encore ce qu'elle est, et un peu d'art semble nécessaire pour le lui faire découvrir.

Enfin, à supposer, ce qui est possible en certains cas, que la simple inspection des tables suffise à révéler la cause cherchée, ces tables mêmes, de quelle façon ont-elles été dressées? Est-ce mécaniquement aussi, ou bien un certain art déjà n'a-t-il pas présidé au groupement, à l'arrangement des faits? Dans un problème d'algèbre, une fois les équations posées, un travail presque mécanique suffit pour mener infailliblement à la solution; mais l'ingéniosité, qui n'est plus nécessaire alors, l'était, certes, au commencement, pour mettre le problème en équations. De même si l'on cherche quelle part d'invention revient à l'intelligence, après que les faits ont été groupés dans l'ordre qui convient, parfois on n'en trouvera guère. La lumière jaillit alors de leur simple rapprochement, et l'intelligence n'a plus qu'à ouvrir les yeux et à voir. Mais cette habile disposition des faits n'est-elle pas déjà son œuvre, et n'a-t-on pas dû pour cela faire preuve d'invention? Les faits ne se sont pas inscrits d'eux-mêmes, les uns sur la table de *présence*, les autres sur la table d'*absence*. Et Bacon le savait si bien, et que tout le monde n'est pas capable de ce classement judicieux, que, dans une de ses histoires [1], pour encourager savants et ignorants par son exemple, il rassemblera, dit-il, les faits au hasard et pêle-mêle, sans tenir compte de leurs affinités naturelles. On peut donc faire une histoire sans aucun dessein, et qui sera utile pourtant. Mais cette autre histoire plus relevée, où l'on a déjà un but, où l'on est dirigé par quelque idée, demande une intelligence peu commune; il ne s'agit plus seulement de rassembler des matériaux, il faut aussi savoir les mettre en œuvre. Bacon distingue à merveille, par conséquent, la

1. *Historia densi et rari* : « Non difficile foret nobis Historiam (quam jam subjungemus) sparsam in ordinem meliorem quam quo usi sumus redigere, instantias quæ inter se affines sunt simul collocando. Id consulto evitavimus. Hoc quod agimus omnium industriæ ad imitationem patere volumus. Quod si methodo aliqua artificiali et illustri collectio ista instantiarum connexa fuisset, desperassent procul dubio complures se ejusmodi inquisitionem facere potuisse. Quare et exemplo et monito cavemus ut quisque in instantiis comparandis et proponendis suo judicio, suæ memoriæ ac suæ copiæ inserviat. Neque tamen

tâche de l'architecte, pour laquelle le génie est nécessaire, et celle des ouvriers qui travaillent sous ses ordres. Et encore, avant même de disposer les faits dans un ordre lumineux qui fasse apparaître la loi, lorsqu'on s'occupe seulement de les recueillir, n'a-t-il pas avoué qu'on avait besoin d'une certaine sagacité pour cela? tous ne valent pas la peine d'être choisis, et les bien choisir est une question de flair comme à la chasse [1]. Donc Bacon n'a pas entièrement méconnu le rôle qui appartient dans la recherche des causes à l'intelligence ou à la pensée de l'homme. S'il paraît la repousser souvent avec défiance, c'est lorsqu'il étudie les anciens systèmes, et qu'il voit le mal que, faute d'une bonne direction, l'imagination surtout a causé dans l'étude de la nature; mais lorsqu'il est ensuite lui-même aux prises avec les difficultés des découvertes scientifiques, il reconnaît qu'on ne saurait se passer de ses services, et il la rappelle, il la fait rentrer dans la science, non pas, sans doute avec honneur et ouvertement, mais un peu honteusement et comme par une porte dérobée. Qu'importe, après tout! il en sera de l'imagination comme de ces souverains absolus qu'on a chassés d'abord, parce qu'ils ne connaissaient de loi que leur caprice, puis à qui on permet de revenir, mais en leur imposant des conditions : elle devra désormais, tout en conservant un peu de son initiative, se montrer respectueuse de certaines règles qui sauvegardent ici et la réalité et la vérité.

II. — De l'expérimentation (*Instantiæ Crucis*).

Deux choses dans la méthode scientifique ont entre elles une liaison étroite, comme entre la cause et l'effet : l'intelligence, du côté du savant, et, du côté des objets, l'expérimentation. Celle-ci est une expérience plus ou moins artificielle qu'on exécute à dessein de vérifier une explication imaginée d'abord. Le savant commence par observer; il laisse venir à lui les phénomènes, il accueille tous ceux qui se présentent. Puis une fois son idée conçue sur leur cause

dispositionem instantiarum prorsus negligemus, neque discincti hoc aggrediemur; sed ita instantias collocabimus, ut sibi invicem lucem præbeant nonnullam. » (S., II, 259 à 260). — Cette *Historia sparsa* s'oppose à ce qu'il appelle ailleurs *Historia designata* : « Mandata damus de experimentis novis, quantum prospicere animo possumus, aptis ad id quod quæritur. Hæc mandata tanquam Historia designata sunt. » (S., II, 18 et 88; ou B., II, 262 et 290.)

1. *De Augmentis*, l. V, c. II : « Experientia litterata.., vix pro arte habenda est, aut parte philosophiæ, sed pro sagacitate quadam, unde etiam eam venationem Panis (hoc nomen ex fabula mutuati) quandoque appellamus..... Sagacitas potius est et odoratio quædam venatica quam scientia. » (S., I, 623 et 633; ou B., I, 252 et 262.)

probable, il va à son tour au-devant de la réalité, il invente un fait qui n'existe pas de lui-même, mais qu'on peut produire, et qui sera le fait vérificateur. Le savant agit alors, et ne se contente plus de recevoir passivement l'impression des choses. Aussi, chaque fois qu'un philosophe restreint l'activité de l'esprit, on est tenté de croire qu'il a méconnu la place de l'expérimentation dans la science, et quiconque, en revanche, apprécie justement l'art d'expérimenter, fait toujours à l'esprit sa part dans la recherche des causes. Aujourd'hui l'expérimentation est en honneur, depuis plus de deux siècles qu'elle a fait ses preuves, et on célèbre volontiers avec elle le triomphe de l'intelligence ou de l'idée, qui dirige tout en effet. Mais comme Bacon s'était trop défié de l'esprit, on s'est imaginé qu'il n'avait pas vu les avantages de l'expérimentation, et plus d'un, entre autres Liebig qui se montre très idéaliste pour un savant, lui reproche d'avoir méconnu la puissance des idées, et la valeur des expériences faites sous leur direction [1].

Pourtant Bacon d'abord joint toujours à l'étude des phénomènes naturels celle des produits de notre art; « la nature se trahit, dit-il, lorsqu'elle est torturée par l'homme [2] ». Il est vrai que tous les produits artificiels ne sont pas pour cela des expérimentations, au sens scientifique du mot, bien qu'ils témoignent déjà d'une intervention intelligente de l'homme pour transformer les choses. On peut être un bon éleveur, par exemple, et faire des essais heureux pour obtenir certaines variétés dans une espèce domestique, sans être le moins du monde un savant. L'un opère un peu au hasard; l'autre, en vertu d'une idée préconçue, et pour la vérifier, encore plus que pour arriver à un résultat utile. De même lorsque Bacon recommande de varier les expériences, de les pousser jusqu'au bout, de les transporter d'un domaine dans un autre, toutes choses pour lesquelles

1. *Lord Bacon*, par J. de Liebig : « Bacon attache une grande importance à l'expérimentation, mais il en ignore la portée; il la considère comme un instrument mécanique qui, une fois mis en branle, produit l'ouvrage par lui-même; or dans les sciences d'observation tout examen est déductif et *a priori*; l'expérimentation n'est qu'un moyen de faciliter les opérations de la raison à l'instar du calcul. La pensée doit nécessairement et dans tous les cas précéder l'expérience, si l'on veut que celle-ci ait une signification quelconque. Une investigation empirique de la nature dans le sens ordinaire du mot n'existe pas. Une expérience qui ne se rattache pas d'avance à une théorie, c'est-à-dire à une idée, ressemble tout autant à une véritable investigation que le bruit d'une crécelle d'enfant ressemble à de la musique. » (Trad. franç. de P. de Tchihatchef, 1866, p. 43 et 44). — Erdmann avait reproché aussi à Bacon d'avoir méconnu l'expérimentation et de s'être contenté de l'observation. (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*; 2e édit., I, 569.) Kuno Fischer n'a point de peine à lui prouver, textes en main, le contraire. (*Francis Bacon*, etc.; 2e édit., p. 200 à 211.)

2. *De Augmentis*, l. II, c. II. (S., I, 500; ou B., I, 116.)

est requise une certaine activité de l'esprit, il prend soin d'avertir que, même dans ces expériences savantes, c'est le nom qu'il leur donne, on va encore d'un fait à un autre fait, du particulier au particulier, sans l'intermédiaire d'une idée générale [1]. Il se trompe peut-être, mais sa déclaration est formelle, et si quelque idée agit, même en ce cas, c'est du moins à son insu. Ne va-t-il pas jusqu'à dire que bien des découvertes que nous pouvons faire ne dépassent point la portée des animaux? Eux aussi ont leur manière de trouver quelque chose, en faisant grande attention à un objet qui les menace ou dont ils ont besoin, en s'exerçant à s'en emparer ou à y échapper, comme le soin de leur conversation l'exige impérieusement. De même l'homme, sous la pression des circonstances, et à la suite d'essais nombreux et pénibles, a fini par trouver bien des choses que nous attribuons aujourd'hui à son industrie. Les anciens étaient mieux avisés, dit Bacon, lorsqu'ils rapportaient les inventions à l'instinct des animaux plutôt qu'à la raison de l'homme, et qu'ils adoraient dans les temples d'Égypte des images d'oiseaux, de quadrupèdes, de serpents, comme celles des vrais inventeurs [2].

Cependant Bacon reconnaît aussi un double mouvement de l'esprit dans la science, pour s'élever des faits particuliers jusqu'aux lois, et pour redescendre ensuite d'une loi à des faits nouveaux [3]. Et cette différence n'est pas seulement celle de la science pratique ou de l'art et de la théorie pure, auquel cas nous n'aurions que l'application d'une loi déjà établie d'ailleurs et non pas une expérience faite en vue d'établir cette loi, lorsqu'elle n'était encore qu'une hypothèse; mais, en un autre endroit, avant de songer aux applications futures, Bacon parle de redescendre de la loi ou de la règle supposée à de certaines expériences qui doivent la confirmer. Ou s'il ne le dit pas expressément, au moins il le fait. Car parmi les exemples privilégiés qu'il énumère en si grand nombre, il en est auxquels il s'arrête avec complaisance. Ce sont ces exemples qui, comme les poteaux indicateurs en forme de croix à la jonction des chemins, renseignent le passant sur celui qu'il doit prendre (*Instantiæ Crucis*) [4]. Ainsi le savant, en présence de deux ou plusieurs hypothèses pour expliquer un même fait, hésite jusqu'à ce

1. *De Augmentis*, l. V, c. II. (S., I, 622 et 623; ou B., I, 252.)
2. *Ib.*, l. V, c. II : « ..... Non enim alia hic proponitur inveniendi methodus, quam cujus bruta ipsa sunt capacia, et quam crebro usurpant : nimirum attentissima circa unam rem sollicitudo, ejusque perpetua exercitatio, quas sui conservandi necessitas hujusmodi animantibus imponit..... » (S., I, 618-619; ou B., I, 247-249.)
3. *Ib.*, l. III, c. III. (S., I, 547; ou B., I, 169.) — Cf. *Nov. Org.*, l. I, aph. 103.
4. *Nov. Org.*, l. II, aph. 36, inst. 14.

qu'une expérience décide en faveur de l'une ou de l'autre. Or ici presque tout est de son invention. Bacon donne huit exemples de ce genre. Dans tous on retrouve d'abord les hypothèses que l'esprit a dû construire de lui-même, car la nature ne les fournissait pas toutes faites; puis les diverses conséquences que l'esprit déduit curieusement de ces hypothèses; enfin, une expérience qui permet de vérifier l'une de ces conséquences, et qui devient ainsi la preuve décisive de l'hypothèse d'où l'on était parti. On connaît quelques-uns des exemples de Bacon. Pour expliquer le phénomène des marées, faut-il dire que les eaux avancent et reculent tour à tour sur les côtes, poussées par un mouvement qui dépend de la rotation de la terre ou des cieux? ou qu'elles se soulèvent et s'abaissent alternativement dans toute leur masse, attirées par quelque corps céleste comme la lune? Bacon recherche les suites de l'une et de l'autre hypothèse, et indique certaines observations à faire pour s'en assurer. La pesanteur vient-elle d'une qualité intrinsèque des corps, ou d'une attraction que la terre exerce sur eux? Dans le premier cas, elle devrait être toujours la même pour chaque corps; dans le second, varier à mesure qu'on se rapproche ou qu'on s'éloigne de la masse terrestre; et Bacon imagine un moyen de le vérifier. Les raisonnements ne sont pas toujours exacts et on trouverait plus d'une chose à y reprendre. Mais ce sont des raisonnements, qui attestent la participation directe de l'esprit à l'œuvre de la science, et font de toutes les expériences qu'il indique autant de preuves à l'appui d'une idée, autant d'expérimentations, au sens rigoureux du mot.

Lui-même se rendit compte, non pas peut-être du rôle joué en tout cela par l'esprit, mais de la place que devaient tenir dans la méthode scientifique ces sortes d'expériences[1]. Il les signale comme les plus lumineuses, et les savants ne tardèrent pas à le voir; en présence de plusieurs hypothèses contraires, ils cherchèrent toujours désormais, pour couper court à la discussion, une expérience qui décide. L'une des premières qui réussit en ce genre paraît avoir été celle que Pascal imagina en 1648 pour reconnaître si c'est l'horreur du vide ou la pesanteur de toute la masse de l'air qui fait monter l'eau dans les pompes[2]. L'horreur du vide si elle existe, est une

1. *Hist. nat. et exper.*, norma historiæ præsentis : « Cum Historia et Experimenta sæpissime nos deserant, præsertim Lucifera illa et Instantiæ Crucis, per quas de veris rerum causis intellectui constare possit... » (S., II, 17-18 et 87-88; ou B., II, 262 et 290.)

2. Herschel dans son *Discours of the Study of Natural philosophy* rappelle cette fameuse expérience comme un des premiers sinon le premier exemple d'*Instantia*

qualité qui doit toujours avoir les mêmes effets. On sait, au contraire, que l'air pèse davantage dans les lieux bas que dans les endroits élevés, au pied d'une montagne que sur le sommet. On porta donc un tube de verre rempli de mercure et fermé par le haut jusqu'au sommet du Puy-de-Dôme, et la hauteur du liquide se trouva moindre à mesure qu'on s'élevait. « Pourquoi, dit alors Pascal, les pompes aspirantes élèvent-elles l'eau plus bas d'un quart sur le Puy-de-Dôme en Auvergne qu'à Dieppe?... Est-ce que la nature abhorre moins le vide sur les montagnes que dans les vallons? Ne le hait-elle pas également sur un clocher, dans un grenier et dans les cours?... » L'expérience était réellement décisive, disait-il encore, empruntant, sans le savoir peut-être, le mot même que Bacon donne aussi à ses expériences indicatrices (*instantia decisoria*). Plus tard, en 1770, pour en finir avec cette opinion, vain héritage du passé, que les éléments se transforment les uns dans les autres, l'eau par exemple, en terre (ne retrouvait-on pas, en effet, disait-on, un résidu terreux, dans un vase de verre où l'on avait fait bouillir et évaporer de l'eau), Lavoisier, pris d'une idée, fit bouillir de l'eau dans un vase de verre, qu'il avait pesé d'avance; après l'opération, le verre de ce vase pesait moins, et le poids perdu était justement celui du résidu terreux; la terre venait donc non pas de l'eau, mais du verre attaqué et dissous par l'eau sous l'influence d'une ébullition prolongée [1].

Si le savant se montre capable d'inventer, à coup sûr c'est là ou nulle part ailleurs. Et il ne s'agit plus d'une invention renfermée tout entière dans l'esprit ou dans le cerveau humain, comme celle d'un système philosophique, semblable, disait Bacon, à ces toiles que l'araignée tisse de sa propre substance. Mais la provision de faits réels, lentement amassée comme par un travail de fourmi, est enfin mise en œuvre, et reçoit de la pensée qui l'interprète un

Crucis en physique (§ 246). — Elle a été récemment étudiée à ce point de vue par l'auteur du présent travail, dans la *Revue philosophique* (décembre 1887 et janvier 1888).

1. *Lavoisier*, par Ed. Grimaux, 1888, p. 98-99. Cette expérience est de 1770. Jusque-là on manquait d'une expérience décisive pour combattre la théorie des quatre éléments et de leurs transmutations réciproques. M. Grimaux ajoute : « La question du changement de l'eau en terre préoccupa également Scheele qui arriva aux mêmes résultats que Lavoisier par une voie toute différente..... Scheele, élevé dans un laboratoire, adonné presque exclusivement à la chimie, ne pensa pas à recourir aux pesées; il analysa le résidu terreux laissé après évaporation de l'eau distillée qui avait subi une longue ébullition dans un vase de verre, y reconnut la présence de la silice, de la potasse et de la chaux, c'est-à-dire des matières qui entrent dans la composition du verre, et en conclut que l'eau avait dissous une partie de celui-ci. Scheele expérimentait en chimiste, Lavoisier en physicien. »

aspect tout nouveau. Autre chose, en effet, est une observation simple, ou même une expérience, comme celles qu'on vient de voir, pour le profane qui en est témoin, sans entrer dans la confidence des pensées qui la précèdent et qui doivent la suivre, autre chose est-elle pour le savant qui la dirige. Elle fait partie pour celui-ci de tout un ensemble d'idées, elle n'est d'abord qu'une idée elle-même; mais en même temps, par un rare bonheur, elle peut aussi devenir un fait; elle trouve place parmi les choses, elle passe au rang de réalité. Et le fait où elle s'incorpore, pour ainsi dire, n'est plus un fait brut et isolé; en lui l'esprit aperçoit la série d'idées dont il est un des termes, le plus solide de tous, et qui doit de proche en proche communiquer aux autres sa solidité; il sert désormais de clef de voûte idéale et réelle à la fois, à un édifice élevé d'abord dans la pensée; c'est un fait devenu lui-même idée, un fait idéalisé. Par là s'accomplit l'union intime de l'esprit et des choses, leur légitime mariage, comme disait Bacon. Par là se réconcilient deux procédés qu'il avait parfois déclarés incompatibles : l'interprétation vraie de la nature, et les vaines anticipations de l'esprit, car si la nature livre son secret, c'est parce que la pensée de l'homme l'a deviné d'abord; et si les choses se trouvent interprétées, c'est grâce à l'esprit humain qui a devancé leurs réponses par ses propres explications.

III. — Méthode de vérification et méthode de découverte.

L'invention est donc nécessaire au savant aussi bien pour s'élever de la connaissance des faits à quelque hypothèse au sujet de leur loi, que pour redescendre de cette hypothèse à des faits nouveaux qui la confirment. Or ce qui est en nous capable d'inventer, n'est-ce pas l'intelligence, ou plutôt l'imagination [1]? Le rôle de l'imagination dans les sciences est aujourd'hui reconnu de tous, et on n'est pas surpris d'apprendre, par exemple, que Darwin [2] fit quelque temps ses délices des poésies de Shakspeare et surtout de Milton, ni que Lavoisier songeait dans sa jeunesse à écrire un drame sur la *Nou-*

1. C'est l'imagination qui invente, dit-on de tous côtés aujourd'hui, ce n'est pas la raison; l'imagination est spontanée, la raison est réfléchie. Mais, disait déjà Bossuet, « quand on attribue les inventions à l'imagination, c'est en tant qu'il s'y mêle des réflexions et du raisonnement. » (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. V, § 8.)

2. « Jusqu'à l'âge de trente ans environ », dit-il lui-même... « Maintenant, je ne puis supporter la lecture d'une ligne de poésie; j'ai essayé dernièrement de lire Shakespeare, et je l'ai trouvé si ennuyeux qu'il me dégoûtait. » (*Vie et Correspondance de Ch. Darwin*; trad. franc., 1888, t. I, p. 103.)

velle Héloïse[1]; la distance n'est pas si grande, ce nous semble, d'un savant à un poète, et tous deux, en des genres différents, se montrent également créateurs. Et quel homme a fait preuve d'une imagination plus puissante que Képler, ce contemporain de Bacon? Elle le précipta, il est vrai, dans plus d'une erreur; mais aurait-il pu, sans elle, édifier en astronomie ce monument, sur lequel s'appuya plus tard le système de Newton[2]? Pourtant Bacon n'est pas inexcusable d'avoir mis les philosophes en garde contre leur imagination. Il oubliait le bien qu'elle peut faire, en se rappelant tout le mal qu'elle avait causé. La philosophie, après l'essor aventureux qu'elle venait de prendre pendant la Renaissance, avait plutôt besoin qu'on lui coupât les ailes: on ne pouvait trop alors lui prêcher la sagesse, et il n'eut pas été prudent à elle de s'en remettre de nouveau à la discrétion de la plus folle de nos facultés.

En outre Bacon n'a pas analysé le travail intérieur qui se passe dans l'esprit du savant. Il cherchait des règles sûres pour établir la vérité scientifique; son œuvre est d'un logicien, et non pas d'un psychologue; uniquement attentif aux procédés matériels de la science, il n'a pas tourné ses regards vers les opérations intellectuelles qui servent à la préparer. Le fait et l'idée lui sont donc apparus en bloc, et le fait tout d'abord comme plus grossier et plus palpable; il lui a masqué l'idée. Ainsi l'art de découvrir une loi quand on la cherche, et l'art de s'assurer qu'on l'a trouvée enfin, qui sont pour nous deux choses si distinctes, ne l'étaient pas encore aux yeux de Bacon, et, tandis qu'il n'a guère indiqué que le second de ces deux arts, il s'imaginait, au contraire, avoir surtout montré le premier[3]. A quoi servent, en effet, les trois tables, sinon à disposer les exemples ou les faits déjà rassemblés dans le meilleur ordre pour faire apparaître leur loi, et en fournir une preuve invincible? Mais il

1. « Il en écrivit les premières scènes », dit M. Grimaux. (*Lavoisier*, p. 4.) Le roman de J.-J. Rousseau était alors dans toute sa nouveauté (1760).

2. « Il n'y a qu'un homme aussi éminemment doué de facultés poétiques que Képler qui ait pu découvrir les trois belles lois astronomiques désignées par son nom. Aussi, tout en tenant compte de la différence des directions respectives, Homère, Shakespeare, Schiller et Gœthe, sont parfaitement les égaux des plus éminents explorateurs de la nature, en ce sens que la faculté intellectuelle qui fait le poète et l'artiste est la même dont émanent les inventions et les progrès dans la science. » (*Lord Bacon*, par Liebig; trad. franç. de Tchihatchef, 1866, p. 123-124.) — C'est un savant qui parle, il croit faire beaucoup d'honneur aux poètes, en voulant bien les égaler aux hommes de sciences; un poète en revanche, croirait montrer quelque condescendance, s'il élevait les savants jusqu'à lui.

3. *De Augmentis*..., l. V, c. II : « ..... quandoquidem ars ipsa inveniendi et perlustrandi scientias hactenus ignoretur. » *Ib.*, c. IV : « uno siquidem eodemque mentis opere illud quod quæritur, et invenitur, et judicatur. » (S., I, 617 et 640; ou B., I, 246 et 270.)

fallait d'abord avoir imaginé les expériences convenables, et cela ni Bacon ni personne n'apprendra à le faire : c'est l'œuvre du génie. Descartes aussi croyait qu'une bonne méthode suffirait à tout, et il en proposait une, à son tour, « pour bien conduire, disait-il, sa raison et chercher la vérité dans les sciences ». Ce devait être une méthode de découverte, pour remplacer le syllogisme qui ne peut qu'exposer à autrui ce qu'on sait déjà, mais ne fait rien découvrir. Et il ne doutait pas qu'en suivant ses préceptes, beaucoup d'application et beaucoup de patience ne tinssent lieu de génie [1]. De nos jours, on voit mieux les limites entre lesquelles le domaine de la logique est resserré. Stuart Mill laisse prudemment en dehors la découverte ou l'invention, pour lesquelles il n'y a point de règles, et ne s'occupe d'en établir que pour faire la preuve des vérités déjà trouvées. La logique apprend non pas à résoudre un problème de géométrie, mais à juger si la solution est bonne après que le problème est résolu; tâche beaucoup plus aisée, mais qui n'est pas inutile cependant à la première, car quiconque ne saurait pas juger d'une solution, à plus forte raison ne la trouverait-il pas lui-même. Aristote aussi apprend non pas tant à raisonner, qu'à reconnaître si un raisonnement ou un syllogisme déjà construit est bon ou mauvais, et il donne pour cela des formules d'une parfaite rigueur. Les trois tables de Bacon, les quatre méthodes de Stuart Mill en fournissent d'autres pour l'induction, laquelle n'est valable qu'autant qu'elle s'y trouve conforme [2]. Ainsi les reproches que l'on fait à

1. Plus tard, vers 1655, Pascal, fidèle ici à la pensée de Descartes, écrivait : « On peut avoir trois principaux objets dans l'étude de la vérité : l'un, de la découvrir quand on la cherche; l'autre, de la démontrer quand on la possède; le dernier, de la discerner d'avec le faux quand on l'examine. Je ne parle point du premier... La géométrie, qui excelle en ces trois genres, a expliqué l'art de découvrir les vérités inconnues; et c'est ce qu'elle appelle Analyse, et dont il serait inutile de discourir après tant d'excellents ouvrages qui ont été faits. » (*De l'esprit géométrique*, dans les *Pensées de Pascal*, édit. Havet, t. II. p. 278-279.)

2. *Système de logique*, de J. Stuart Mill, l. III, c. x, § 6 (t. I, p. 478-484 de la trad. franç, de L. Peiss.) Plus tard A. Bain fit cette remarque : « Il y a longtemps que j'ai été frappé de l'incompatibilité apparente entre la définition de la logique (selon Mill) dans l'introduction de son ouvrage — Science de la preuve ou de l'évidence —, et la double signification qu'il lui donne dans le titre — Principes de l'évidence et méthodes d'investigation scientifique —. Les écrivains antérieurs n'insistaient guère sur la preuve, et Stuart Mill passa d'un extrême à l'autre : pour lui, la preuve fut tout. Bacon, Herschel et Whewell semblaient croire que nous n'avions qu'à faire des découvertes, la preuve viendrait aisément ensuite; supposition bien naturelle chez des hommes élevés principalement dans les mathématiques et la physique. Mill, à qui les sciences morales et politiques étaient plutôt familières, dit que la *preuve* était plus importante que la *découverte*. Mais bien que le titre comprenne plus de choses que la définition, il n'en comprend pas plus que l'ouvrage; les méthodes d'investigation s'y trouvent

Bacon viennent d'un malentendu dont il est un peu cause : il prétendait enseigner à découvrir la vérité dans les sciences; on l'a cru d'abord sur parole, puis on s'est aperçu, comme on devait s'y attendre, que son enseignement est stérile; là-dessus on n'a pas toujours voulu reconnaître qu'il enseignait néanmoins quelque chose, à savoir une méthode de vérification, pour les vérités déjà découvertes. Et encore, si ni lui ni les philosophes de son siècle n'ont bien démêlé, comme de nos jours, toutes les phases par où passe la pensée d'un homme de sciences, néanmoins dans une brillante ébauche qu'il nous a laissée, on en retrouve sans peine, nous allons le voir, une assez nette indication.

A la fin de sa *Nouvelle Atlantide*, Bacon, dans un langage imagé qui rappelle, en mieux d'ailleurs, les noms étranges et bizarres que prenaient depuis un siècle les Académies d'Italie, propose une division de tout le travail scientifique entre les membres de ce corps savant qu'il appelle l'Institut ou la Maison de Salomon. Ceux-ci sont distribués en neuf classes [1]. Mais les quatre premières ne font que rassembler des matériaux, et la cinquième s'occupe à les mettre en ordre. Examinons-les donc ensemble d'abord. Les uns s'en vont à l'étranger, où ils achètent des livres et se procurent les modèles des expériences qui leur paraissent curieuses; ce sont des commerçants d'un nouveau genre, et qui rapportent de leurs voyages, au lieu de marchandises, des lumières (*merchants of light*, *mercatores lucis*). D'autres, sans sortir de chez eux, butinent à travers les livres, tirent de leur lecture mainte observation, et font profiter le présent des dépouilles de l'antiquité, ce sont d'utiles compilateurs (*deprædators*, *depredatores*). D'autres encore ont pour mission de dépister, pour ainsi dire, et de surprendre les secrets qu'emploient les artisans dans leurs métiers, sorte de chasse où le gibier est toujours quelque parcelle de vérité (*mystery-men*, *venatores*). D'autres enfin, plus habiles ou plus savants déjà, essayent des expériences nouvelles; ils piochent eux-mêmes le sol de la réalité, frayant des chemins, creusant des mines; ce sont les pionniers ou les mineurs (*pioners or miners*, *fossores sive operatores in mineris*). Ces quatre sortes de travailleurs amassent ainsi des faits en grand nombre, pour l'histoire naturelle et expérimentale, telle que la conçoit Bacon. Mais il faut que les renseignements fournis par eux soient réunis et répartis ou

discutées aussi bien comme aidant à la découverte, que comme moyens de preuve; seulement il n'a jamais expliqué les rapports mutuels de ces deux choses. Quiconque essayera de le faire, trouvera que ce n'est pas là une matière facile. » (*John Stuart Mill*, *a criticism*, by A. Bain, 1882, p. 68.)

1. *New Atlantis* (S., III, 164-165), ou *Nova Atlantis* (B., III, 204-205).

catalogués suivant des tables méthodiques,pour chaque objet d'étude, afin qu'on sache où les trouver au besoin et qu'on puisse les consulter aisément; ce cinquième travail est celui des répartiteurs ou catalogueurs (*compilers*, *divisores*)[1], et par là se termine la première partie de l'œuvre scientifique, la collection des faits.

La seconde partie consiste à extraire de tant d'observations et d'expériences quelque axiome ou quelque loi; il faut l'imaginer, l'inventer. Les savants capables d'une telle divination, c'est-à-dire d'une conjecture heureuse, d'une idée féconde, ont peut-être le rôle le plus beau; ils sont riches de pensées et ils en font part généreusement à tous; grâce à eux, la science agit sur la nature et la transforme suivant nos besoins, elle devient une source de bienfaits pour l'humanité. Aussi Bacon les appelle-t-il avec justice les bienfaiteurs (*dowrymen or benefactors*, *euergetes* [2]).

Mais, et ceci est la troisième partie, leur idée, quelque ingénieuse et vraisemblable qu'elle soit, n'est d'abord qu'une hypothèse; elle a besoin de preuve, et n'en peut recevoir que d'une certaine expérience bien faite. Il faut donc trouver celle-ci, puis l'exécuter, double travail que Bacon partage entre deux nouvelles classes de savants [3]. Les uns cherchent l'expérience décisive, celle qui pénétrera jusque dans l'intérieur des choses, y apportant la lumière, et Bacon les appelle des porte-flambeau (*lamps*, *lampades*). Ils éclairent en effet la route, et, lorsqu'on hésite entre plusieurs directions différentes, ils montrent celle qu'on doit suivre. Les autres travaillent sous leurs ordres, comme des jardiniers qui greffent sur un tronc sauvage un jet pris à un arbre cultivé (*inoculators*, *insitores*). L'idée du savant ne vient-elle pas, en effet, se greffer, pour ainsi dire, sur un phénomène de la nature, dont elle reçoit vie et croissance? Ce n'est

1. *New Atlantis* : « ..... qui experimenta reliquorum supradictorum in titulos et tabulas digerunt, ut intellectus in ea melius agere possit, ad eliciendas ex iis observationes, et axiomata. » — M. Ellis remarque avec raison que tout ce travail revient précisément à dresser les trois tables de *présence*, d'*absence* et de *degrés*.

2. *Ib.* : « ..... ex iis (experimentis) extrahant et comminiscantur inventa. » C'est là précisément, remarque encore M. Ellis, ce que Bacon appelle ailleurs *vindemiatio prima*.

3. Ainsi la fameuse expérience du Puy-de-Dôme fut imaginée par Pascal qui s'en remit, pour l'exécution, aux soins de son beau-frère, M. Périer. Ainsi encore le grand naturaliste François Huber, quoique aveugle, nous a laissé, dans ses *Nouvelles observations sur les abeilles*, d'admirables expériences qu'il concevait lui-même, et faisait ensuite exécuter par son domestique qui n'avait pour sa part aucune idée scientifique. « Huber, continue Claude Bernard qui rappelle ce fait, était donc l'esprit directeur qui instituait l'expérience; mais il était obligé d'emprunter les sens d'un autre. Le domestique représentait les sens passifs qui obéissent à l'intelligence pour réaliser l'expérience instituée en vue d'une idée préconçue. » (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, p. 42-43.)

qu'un germe d'explication; est-il fécond ou stérile, l'expérience le dira; et il faut pour cela qu'à un fait naturel vienne s'ajouter un artifice qui est de l'invention de l'homme.

Après cette vérification, les membres du savant collège se réunissent une dernière fois pour délibérer en commun. Ils reprennent ces différentes opérations dès l'origine, ils en suivent le progrès, jusqu'au dernier terme, chacun faisant des remarques ou des objections. Alors seulement, quelques-uns, au nom de tous, prononcent en juges souverains. Ce sont les interprètes de la nature (*interpreters of Nature*, *interpretes Naturæ*,) et leur arrêt n'est pas une simple parole humaine, c'est une véritable loi des choses.

Ce sont là de belles images de poète, et la logique, comme la science, est aujourd'hui plus précise en son langage abstrait. La division du travail semble aussi poussée à l'excès, et Bacon attribue à plusieurs ce qui peut fort bien être l'œuvre d'un seul, comme l'hypothèse et l'expérience qui la vérifie. Cependant les différentes phases qu'il note avec tant de soin sont bien celles de l'œuvre scientifique, et l'ordre dans lequel il les énumère est précisément celui que de nos jours Claude Bernard lui-même indiquait : constatation d'un fait ou observation, conjecture ou hypothèse, expérimentation. Le savant du XIXe siècle se trouve d'accord avec le logicien et le philosophe qui écrivait dans les premières années du XVIIe. Bacon avait conçu d'avance la méthode comme la comprit et la pratiqua Claude Bernard [1].

ADAM.

1. *Introd. à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, p. 43-44. « Le savant complet est celui qui embrasse à la fois la théorie et la pratique expérimentale. 1° Il constate un fait; 2° à propos de ce fait, une idée naît dans son esprit; 3° en vue de cette idée, il raisonne, institue une expérience, en imagine et en réalise les conditions matérielles; 4° de cette expérience résultent de nouveaux phénomènes qu'il faut observer, et ainsi de suite... » — Les quatre premières sortes de travaux que Bacon indique, et la cinquième qui les résume (ceux des *mercatores lucis*, des *deprædatores*, des *venatores*, des *fossores* ou *operatores in mineris*, enfin des *divisores*), correspondent au premier travail de Claude Bernard; la sixième (celle des *euergetæ*) au second; les septième et huitième (celle des *lampades*, puis des *insitores*) au troisième; enfin la neuvième (des *interpretes naturæ*) à l'œuvre dernière et définitive.

NOTES ET DISCUSSIONS

UN PARADOXE PSYCHOSTATIQUE

Monsieur le Directeur,

J'admire tous les jours davantage les échappées inondées de lumière que les nouvelles théories psychologiques nous ouvrent sur l'humanité de l'avenir. Cette humanité sera savante : cela ne peut faire l'objet d'un doute. Elle sera forte : cela est aussi très certain. Elle marchera dans sa toute-puissance et sa toute-science, comme Hercule accompagné de Prométhée qu'il vient de détacher du Caucase. Quant à la question de savoir si elle sera bonne, les uns y répondent par l'affirmative, les autres par la négative. Eh bien! moi, je suis persuadé qu'elle sera bonne, et d'une bonté extraordinaire, dont l'état actuel des choses ne peut nous faire concevoir la plus légère idée. Et j'ai mes raisons pour penser ainsi. A mon avis, on peut tirer du phénoménisme — puisque c'est comme cela qu'on appelle le *credo* de la religion à venir — une conséquence très curieuse, qui fait aux fervents de cette religion un devoir logique de devenir altruistes envers tous et contre tout, *pertinaciter et mordaciter*. L'altruisme ou le spiritualisme : voilà mon dilemme; et comme le spiritualisme, ainsi que toutes choses, perd de ses charmes en acquérant de l'âge, il faudra bien que la jeune humanité se résigne à la première alternative. Chaque *ego* devra, pour participer pleinement à la science, devenir aussi altruiste qu'*alter* lui-même. Ainsi je prétends que le phénoménisme, bien entendu et bien appliqué, conduit à l'extirpation définitive de toutes les racines d'égoïsme qui enfoncent depuis si longtemps leurs sombres ramifications dans le sol de l'humaine nature. Quoique la conséquence semble un peu paradoxale au premier abord, je la tiens pour fort solide, et pour inséparable de son principe. Voudriez-vous me permettre, monsieur le Directeur, de la signaler brièvement aux intéressés par l'organe de votre Revue?

Nos maîtres et leurs disciples nous ont démontré, avec une façon d'évidence qui eût ravi Descartes lui-même, qu'il n'existe dans l'esprit d'un chacun absolument rien de personnel, aucun centre de nature incon-

nue s'attribuant successivement à lui-même ses sensations, ses idées, ses volitions. L'âme est une tragi-comédie composée d'épisodes détachés — lesquels, comme il n'y pas de spectateur, ne deviennent jamais des péripéties ou des dénouements, appréciables comme développement des données d'une exposition. Le passé, le présent et le futur se suivent, dans l'histoire de l'homme intérieur, sans se référer à un foyer non historique, et par conséquent sans converger dans l'ordre du temps : ils forment des traits télégraphiques imprimés à la file sur une page blanche, et dont aucun ne peut faire retour sur le précédent, ni anticiper sur le suivant. Autrement dit, en dehors des sommes de phénomènes qui constituent, à chaque pulsation mentale, ce que j'appelle, par convention, *moi*, il y a en tout et pour tout le corps que j'appelle, par abus, *mien*. Donc ces moi instantanés ne sauraient avoir de liaison prochaine et immanente avec les moi antérieurs et postérieurs au milieu desquels ils sont intercalés — et cela, dans tous les cas, et malgré la solidarité apparente créée quelquefois par le souvenir ou par la prévision : car la simple représentation d'une conscience non actuelle dans une conscience actuelle ne suffit pas pour constituer un lien concret entre les deux consciences. Quant à l'union entre les accidents subjectifs qu'on pourrait prétendre fonder sur la continuité des actions vitales dans l'organisme où ces accidents ont lieu, c'est encore là une union tout abstraite qui n'a rien de réel pour le sujet : car la continuité vitale est transcendante vis-à-vis des événements psychiques surajoutés à elle de temps à autre, vis-à-vis des « épiphénomènes » qui viennent ici et là la doubler ; sans cette transcendance, l'esprit en tant que tel influerait sur les états du corps, et le principe du mécanisme serait violé. Ainsi, un rythme de battements complexes qui se détachent sur un murmure plus simple, en restant aussi étrangers les uns aux autres que le sont les tics et les tacs de l'horloge frappés dans le bruit confus des rouages : voilà la définition moderne de la conscience, toute fraîche sortie du laboratoire. Je crois, n'est-il pas vrai? n'avoir nullement forcé la note, ni trahi la pensée des auteurs, dans ce résumé succinct de leurs enseignements.

Or je dis que cette doctrine phénoméniste, lorsqu'elle aura bien pénétré tous les esprits, aboutira forcément à détruire, à concasser, à pulvériser, tout ce système de tendances ataviques auquel on donne le nom d'*égoïsme*. Ce système, je me le suis laissé dire, est encore assez solidement établi chez la plupart des phénoménistes eux-mêmes; mais une pareille contradiction entre les convictions de l'intelligence et l'économie morale ne saurait durer bien longtemps. La France surtout, cette mère puissante qui chérit les deux jumeaux de son sein, la Logique et le Progrès, d'un éternel et indivisible amour, la France ne tolérera pas ce scandale. Elle déclarera clérical tout citoyen paraissant s'inquiéter tant soit peu des intérêts oiseux qui sont de nature à éveiller une crainte ou une espérance personnelle. Elle ne semble pas encore prête, sur tous les points, à faire cette déclaration; mais je suis

sûr qu'elle la fera bientôt, parce qu'elle marche toujours, comme on sait, en avant des autres nations, et que certainement, dans un délai donné, tous les hommes arriveront à considérer les impulsions égoïstes comme des étroitesses surannées, à ne pas plus se préoccuper d'eux-mêmes, en dehors des strictes limites de chaque seconde de leur vie, que des habitants de la lune. Voici comment ce résultat merveilleux se produira — se produira, dis-je, fatalement, et sans moins de brutalité qu'un corollaire mathématique.

L'égoïsme, avec tous les tenants et aboutissants sur lesquels il s'arc-boute dans nos consciences, est un sentiment qui pousse chacun de nous à redouter pour sa personne les désagréments qui peuvent l'affecter, à souhaiter pour cette même personne les bonnes chances qui peuvent lui arriver. Étant donnée une certaine somme de douleurs, et une certaine somme de jouissances, disponible dans un certain délai, l'égoïsme nous incline à préférer que la somme des douleurs soit attribuée à d'autres plutôt qu'à nous, et la somme des jouissances adjugée à nous plutôt qu'à d'autres. Or, dans ce sentiment si simple en apparence et si universel chez les êtres vivants, se trouve impliquée sans que l'on s'en doute une hypothèse métaphysique, que les progrès sus-indiqués de la psychologie ont justement anéantie. Cette hypothèse n'est autre que celle d'un centre personnel reliant les états de conscience successifs qui se manifestent dans chaque organisme, et demeurant identique à lui-même sous le renouvellement de ses propres modes. En effet, pour que l'être mental qui prévoit la production de telle jouissance ou de telle douleur ait intérêt à provoquer l'une et à écarter l'autre, il faut que cet être mental se sache identique à celui qui, tout à l'heure, s'attribuera la jouissance ou la douleur; il faut qu'il y ait une personne, au sens sincère du mot, s'affirmant d'avance comme le sujet futur de la manière d'être dont elle a l'idée. Si cette affirmation ne se produit pas, ou bien si elle est mensongère, l'égoïsme n'a plus ni raison ni portée : ce dévouement de soi-même à soi-même ne devient plus, passez-moi le mot, qu'une simple bourde. C'est là un résultat assez amusant, dont je vous demande la permision, monsieur le Directeur, de vous entretenir un peu plus au long.

Mon être mental est ainsi constitué : une somme de phénomènes qui change à chaque jet d'influx nerveux, exactement comme les dessins formés par des fragments de matières diverses dans le fond d'un kaléidoscope changent à chaque modification de la position de l'instrument. Dès lors, par quelle aberration m'inquiété-je, moi qui suis simplement un de ces dessins, de ce qui pourra bien former ce contenu, dans un temps consécutif au temps où je me représente le contenu de telle figure mentale apparaissant dans le même kaléidoscope nerveux? Qu'importe à la combinaison octaédrique qu'une certaine combinaison postérieure soit dodécaédrique ou pentaédrique? Pourquoi m'efforcé-je, autant que je le puis, d'amener la réalisation d'un bien ou l'élimination d'un mal auquel rien de moi ne participera? *qui* jouira de ce bien?

qui souffrirait de ce mal? Quelqu'un qui à coup sûr ne sera ou ne serait pas moi, ce moi bénévole qui présentement sue sang et eau pour préparer un lit de roses à son heureux successeur. Cette crainte du besoin, par exemple, qui me fait accumuler des biens pour l'avenir, à grand renfort de fatigues et aux dépens de mes concurrents, cette crainte est tout à fait injustifiable. L'homme vieux et usé auquel je ménage un repos doré n'aura pas plus de rapport avec l'homme jeune et ardent qui prend généreusement en main ses intérêts, que ne peut en avoir le rival même dont le dernier sacrifie le bien-être au premier. Bien plus, dans l'étroit espace d'une seule journée je suis plusieurs êtres, beaucoup d'êtres, une infinité d'êtres, qui tous sont aussi étrangers les uns aux autres qu'aux êtres contemporains logés dans les corps voisins. L'état agréable qui, par mes soins, se produira tout à l'heure dans mon organisme, ne m'appartiendra pas davantage, que celui dont tout autre organisme pourrait devenir le théâtre au même moment. Pourquoi, dès lors, cette somme de faits qui constitue actuellement ma réalité mentale travaille-t-elle pour que telle somme de faits futurs, ayant pour caractéristique le plaisir ou l'absence de douleur, aille se placer dans la série dont elle est elle-même un des anneaux, plutôt que dans n'importe quelle autre série ? Appelons x la jouissance provocable dans un être vivant par un bon morceau que j'aperçois derrière les vitrines du restaurateur : pourquoi l'agrégat de phénomènes qui me constitue actuellement, à titre de perception d'un bon mets, veut-il que cette jouissance x se manifeste tout à l'heure dans le corps qui l'héberge elle-même, plutôt que dans n'importe quel autre corps? A chaque moment de ma vie je suis dans mon corps comme dans une hôtellerie où je ne remettrai plus jamais les pieds : en quoi m'importe-t-il que les hôtes destinés à me remplacer y soient bien ou mal servis? Que signifie de me dire à moi-même : j'ai envie de jouir, j'ai peur de souffrir — puisque ce *je* n'est absolument rien en dehors de son existence instantanée, puisque la jouissance et la douleur de l'avenir sont entièrement étrangères à ce qui s'en forme actuellement une idée? L'écume qui blanchit sur la crête d'une vague doit-elle s'inquiéter du sort de la poudre qui se formera au faîte de la même vague, quand celle-ci aura mille fois, ou même une seule fois, changé ses contours et renouvelé sa cime ?

Et qu'on n'invoque pas le corps comme prétendu lien des modes de conscience successifs, comme trait d'union entre l'état affectif prévu et l'état affectif réalisé. Car de deux choses l'une : ou bien cette prétendue union est d'ordre dynamique et se rapporte à la vie du corps; ou bien elle est d'ordre statique et se rapporte à la masse même du corps. Dans le premier cas, on ne peut la nommer autrement que : *consensus* entre les phénomènes, courant continu des faits, forme identique sous la matière changeante, et ainsi de suite. Or toutes ces expressions, si on ne les interprète pas dans un sens animiste, sont simplement de vains mots. Il faut que ce *consensus*, ce courant, cette forme, soient

des noms physiques qu'on donne à un centre s'attribuant des manières d'être personnelles, à un centre auquel les phénomènes soient appartenants et sensibles. Ou bien, s'ils ne sont pas cela, ce ne sont que des subterfuges imaginés pour esquiver le problème, des expressions vagues et mal définies par lesquelles on essaye de donner un corps à une solution parfaitement nulle. Si maintenant on considère l'organisme au point de vue statique, comme une sorte de sujet palpable des modifications spirituelles, conférant à la série de celles-ci une unité personnelle grâce à l'unité tangible de sa propre durée, voici ce que nous répondrons. L'organisme, matériellement, n'est rien en dehors des molécules qui le composent, Or, ces molécules se renouvelant sans cesse, celles qui travaillent aujourd'hui à faire naître demain un certain état dans mon cerveau, demain ne seront plus dans mon cerveau : elles seront, soit hors de mon organisme, soit dans quelque partie de cet organisme entièrement étrangère à la conscience, dans des conditions où elles ne sauraient plus devenir les sujets d'aucune sensation. Ce ne sont donc pas les mêmes molécules qui désirent et qui jouissent ; ce n'est pas le même corps qui appréhende et qui évite ; ce n'est pas pour lui-même qu'à chaque moment mon organisme frissonne d'espoir ou de peur. Bref, les atomes de mon encéphale ne s'agitent et ne travaillent jamais que pour les futurs occupants de leurs places temporaires dans cet encéphale. Dès lors pourquoi ne s'émouvraient-ils pas aussi bien pour les atomes encéphaliques de mon voisin, avec lesquels ils ont exactement autant de communauté d'être qu'avec la matière subséquente de mon propre cerveau?

En un mot, et pour mettre un terme à ces analyses qui se répètent forcément entre elles, puisqu'il n'y a point dans chaque organisme un moi qui jouisse et qui souffre, mais seulement des sommes de phénomènes perpétuellement remplacées les unes par les autres, il devient absurde que l'une de ces sommes se préoccupe en quoi que ce soit de la nature d'une somme subséquente, et fasse des vœux pour qu'elle soit telle ou telle. Car, encore une fois, à qui ces vœux sont-ils destinés à profiter? Où est l'élément qui a intérêt, maintenant, à ce que, plus tard, telle chose ait lieu plutôt que telle autre, dans tel corps plutôt que dans tel autre? Qui est-ce qui gagnera ou perdra quoi que ce soit, si une chose qui ne soit pas celle que l'on désire se passe dans un corps qui ne soit pas celui qu'on a en vue? Ni la douleur ni la jouissance ne vous appartiennent, à vous qui n'êtes pas un être : L'idée de la jouissance d'autrui a donc exactement le même droit à vous intéresser que celle de votre douleur et de votre jouissance. Les états de conscience étant anonymes, et ne devenant le propre de personne, il n'est pas un phénomène raisonnable qui puisse légitimement se préoccuper de leur partage, et réclamer pour ses héritiers les uns plutôt que les autres. Le communisme psychologique devient une vérité de sens commun : où est l'impertinent et le sot qui, s'imaginant être quelqu'un, prétende encore considérer les faits sensibles dans leur relation avec son moi

chimérique? Voltigez donc au gré de la fortune, plaisirs et douleurs; attachez-vous au hasard à tous les sujets, et ne souffrez pas d'accaparement de leur part : aucun d'entre eux n'a le droit de vous retenir, comme aucun n'a le droit de vous écarter; car aucun n'existe que par vous, et cela, dans les strictes bornes de vos apparitions sporadiques et momentanées. Puisque chacun est limité à la portée même que vous lui donnez en coïncidant avec lui, quelle ridicule prétention c'est pour lui que vouloir vous attirer ou vous repousser! Essences aériennes et sans maître, caressez et heurtez *passim* : passifs, nous vous attendrons.

Tout cela revient à dire, monsieur le Directeur, qu'il est impossible de considérer les tendances égoïstes de l'individu comme quelque chose de fondé en raison, si l'on n'admet pas dans chaque vivant l'existence d'un sujet identique, auquel s'attribuent en commun les phénomènes consécutifs, de telle façon que le moi d'aujourd'hui puisse redouter ou désirer les malheurs ou les bonheurs qui arriveront demain au même moi. Si ce centre n'existe pas, la conduite ordinaire que nous voyons tenir aux vivants (et même à celui qu'on dit être leur prince par droit d'intelligence majeure), l'habitude où l'on est si fréquemment de se préférer soi-même aux autres, tout cela devient autant de pratiques dans lesquelles l'analyse ne peut rien découvir de sensé.

Cela étant, comment se fait-il que les sentiments égoïstes se soient formés chez un être supérieur comme l'homme, et qu'ils soient précisément le plus développés, dans l'espèce humaine, chez ceux de ses représentants qui ne passent pas pour les plus déshérités? Puisque ce n'est pas en vertu d'un calcul réfléchi que nous pouvons être inclinés à l'égoïsme, comment se fait-il que, le plus ordinairement et le plus hygiéniquement, ce soit l'égoïsme qui nous détermine? Pourquoi la crainte de la douleur, l'appétition du plaisir? pourquoi l'effort actuel en vue d'un bien-être subséquent? — La seule réponse à cette question qui soit compatible avec les principes de la science est la suivante : la crainte et l'appétition ne sont autre chose que des instincts ; l'effort qui les complète n'est qu'une impulsion suggérée par la nature au vivant, dans l'intérêt pur et simple de sa conservation organique, et par là du salut de l'espèce. Prenons d'abord pour exemple l'appréhension du mal : on y verra facilement la confirmation de notre thèse.

Dès que j'ai l'idée d'une douleur future pouvant éprouver mon corps, ou mieux, dès que j'ai l'idée d'un moi-souffrance pouvant naître dans l'organisme qui sert de soutien au moi actuel, je suis poussé par une puissance aveugle à placer ledit organisme dans des conditions où il évitera de devenir le support du dit moi-souffrance. Nous nous imaginons ingénument qu'il y a, dans notre acte, calcul intéressé, prévision personnelle; mais il n'en est rien : car le moi-souffrance futur, comme on le sait à présent, ne peut toucher en rien le moi actuel qui est séparé de lui par l'abîme du temps. Seulement, comme la souffrance accompagne d'ordinaire un état organique périlleux, la nature

s'est avisée de sauvegarder l'individu, — représentant précieux de l'espèce, — s'est en intéressant artificieusement son moi actuel à ses manières d'être subséquentes, par l'intermédiaire d'un de ses moi futurs représenté comme un moi-douleur. Cette masse infinie de coexistences et de séquences qui conduit tout le monde à ses fins, et qui surpasse prodigieusement en habileté le candide machiavélisme de la Providence, cette Nature infernalement perfide avec ses airs de ne rien savoir, se sert, en nous, du moi momentané pour préserver de toute atteinte le soutien physique des moi subséquents; elle exploite les « je » passagers au profit de leur support constant. Mais ce n'est nullement, derechef, dans l'intérêt de chaque « je » lui-même, qu'elle lui fait une loi de préparer telle caractéristique sensible à l'un d'entre ces successeurs. Au moment où elle me contraint, sous l'empire d'un moi-représentation-de-douleur, à prendre telle mesure préventive, elle ne se soucie ni de ce moi dont elle met l'existence à profit, ni même du moi-douleur-à-venir auquel elle épargne l'existence : elle n'a en vue que l'organisme, base solide et seule intéressante, du moi éliminateur et du moi éliminé. Bref, l'appréhension et l'acte qui en résulte ne sont pas, comme l'agent se le figure, des opérations personnelles par lesquelles il prétendrait s'éviter une douleur, car il s'évertue dans ces opérations pour un moi qu'il ne sera jamais; ce sont des répliques machinales qui lui sont suggérées à son insu par la sage Adaptation, ayant pour complice l'insinuante Sélection, — répliques dont le pauvre individu voit les vrais effets passer bien haut au-dessus de sa tête, et qui lui ont été dictées par une autorité à laquelle il n'a jamais eu part.

La même explication, cela va sans dire, pourrait être donnée de l'appétition, de la représentation du plaisir futur accompagnée d'une réaction convenable. Là non plus ce n'est pas le je-appétition qui est intéressé à l'existence à venir d'un je-satisfaction; car l'existence de ce dernier est pour le premier tout hypothétique et tout abstraite; car le je-désir et le je-plaisir sont forcément deux personnes. Lorsque je souhaite quelque bien et que je m'évertue à l'atteindre, le je qui souhaite est frustré d'avance de ses naïves espérances, et c'est un autre qui recueillera le bénéfice de ses labeurs; au moment où je crois me ménager une joie, c'est à une nouvelle conscience que je la prépare. Ainsi dans la convoitise comme dans la crainte, nous tirons les marrons du feu : et pour qui les tirons-nous? toujours pour cette même Nature, qui a besoin de nos ardeurs impulsives comme de nos terreurs répulsives, qui exploite d'une main nos épouvantes et de l'autre nos concupiscences, qui nous leurre de vains appâts ou de vains spectres dont le mirage se dissipe toujours au moment précis où nous allions nous féliciter de les avoir atteints ou évités. Cet égoïsme que le vulgaire admire tant et attribue à un savant calcul, ce n'est qu'un instinct aveugle, une somme toute mécanique de réactions dont le sujet n'a jamais le profit. Le Talleyrand au petit pied qui passe sa vie à tromper et retrom-

per ses semblables est un jocrisse que la nature conduit, en le tenant par l'organe médian de son visage bêtement malin, vers une fin à laquelle il ne comprend ni A ni Z, et qui meurt enfin sans s'être aperçu qu'on avait écrit pour lui l'adage : *sic vos non vobis.*

Voilà donc qui est entendu : l'égoïsme, aux yeux du phénoméniste, ne saurait être qu'un pur instinct. Le calcul, quoi qu'on en ait pensé jusqu'ici, n'y entre absolument pour rien : car le calcul ne peut nous inspirer que la plus profonde indifférence pour tout ce qui se passera plus tard dans l'organisme nommé vulgairement nôtre, et destiné dans un instant à être non plus nôtre que celui du voisin. L'égoïste, je le répète encore, n'est pas ce froid algébriste de l'intérêt que l'honnête homme croit devoir couvrir d'un mépris qui ne va point toujours sans quelque estime; c'est un corvéable que le monde emploie au projet de ses intérêts cosmiques, un galérien obligé sans cesse de faire travailler le moi du moment pour le bénéfice des moi subséquents, lesquels ne s'identifieront jamais au premier, et lui échapperont indéfiniment au fur et à mesure qu'il croira saisir, en s'assimilant à eux, le fruit imaginaire de son labeur. Irréflexion que la prévoyance, irréflexion que l'appréhension, l'appétition et la compétition, la concupiscence et la circonspection, la convoitise et la couardise! Impulsions aveugles que tout cela! Instincts qui nous hypnotisent, et nous soufflent des réponses forcées, alors que nous croyons donner notre avis.

Or nous savons par M. Guyau — et nous le savons à n'en pas douter — que l'instinct, dès qu'il a été reconnu comme tel, s'évanouit de lui-même par enchantement. Il s'évanouit, non pas sur les lèvres et pour ne pas faire manquer un jeu d'esprit, mais dans le fond de l'être et de manière à faire jouer gros jeu au cœur lui-même. Comment ce phénomène se produit-il; comment une idée abstraite parvient-elle, en s'insinuant dans le cerveau, à le bouleverser jusqu'au fond, à détruire les associations séculaires formées dans des millions de générations, à vaincre la nature par un mot, à faire de quelque chose rien — j'avoue que je ne le sais pas du tout. Mais enfin il paraît que c'est un fait; que dis-je? un fait! C'est une loi, ce qui est infiniment plus respectable, une loi à laquelle l'Académie des sciences morales elle-même a naguère donné son visa. Je ne me permettrai donc pas de contester un résultat sur lequel, par une rencontre bien précieuse, cette Académie et la science contemporaine se sont si fraternellement entendues. Seulement, j'en tirerai aussitôt cette conséquence vers laquelle convergeaient mes efforts : c'est que, l'égoïsme étant un instinct, et ne pouvant absolument pas s'expliquer par un calcul réfléchi — lequel, dans le cas, ne serait qu'absurde — l'égoïsme est nécessairement destiné à disparaître, quand la connaissance de sa vraie nature se sera répandue dans tous les esprits.

Heureux neveux, qui verrez ce serpent, habilement disséqué par la main de vos maîtres de psychogénie, se résorber aimablement dans la connaissance que vous prendrez de son embryologie! Désormais cha-

cun regardera son moi de l'heure prochaine exactement du même œil que le moi contemporain de son voisin; le premier ne lui paraîtra en rien plus plaisant, plus joli que le second. A cinq minutes même de distance, les deux moi se confondront dans l'esprit du citoyen éclairé : car il est évident qu'à cinq minutes de distance on est deux sommes de phénomènes. Quand enfin les progrès scientifiques auront appris à subdiviser encore plus finement les phases du temps et les faits de la conscience, quel billionnième de seconde ne faudra-t-il pas pour empêcher moi et *l'autre* de coïncider entièrement? Et alors que de ravissants spectacles se déploieront ! Le riche banquier qui vient de faire arrêter son coupé devant le Brébant de l'époque, avec l'intention d'y bien déjeuner, confondra tout à coup son moi avec celui de son groom, et le fera entrer à sa place. Le financier de midi précis saurait-il être intéressé à ce qu'à midi cinq minutes un flot de béatitude gastronomique aille exciter les esprits d'un locataire lointain de son propre corps, plutôt que ceux d'un valet de pied quelconque? Le professeur de physiologie qui avait déjà le bistouri en main ira, d'un beau mouvement, se placer lui-même sur la planchette canicide : car qu'est-ce que cela peut faire à la conscience qui, sous les habits de ce professeur, coïncide avec la dernière vibration du dernier coup de trois heures sonné dans le laboratoire, qu'à trois heures une minute une horrible torture se produise dans une nouvelle conscience ayant hérité du même domicile après cent générations, ou bien dans celle d'un misérable pensionnaire des chenils de l'École pratique? Tous les toréadors de l'Espagne et de Paris apprendront, au moment de porter le coup fatal, qu'il n'y a aucune différence appréciable entre eux-mêmes et le taureau, et joueront de bon gré, au lieu du rôle du matador, le rôle de matado, etc., etc. Vous comprenez, monsieur le Directeur, que je ne puis exposer dans cette lettre les applications infinies de l'altruisme phénoméniste; mais on voit d'ici en quelle série de tableaux balsamiques pour le cœur se transformera plus tard la vie humaine, considérablement moins gracieuse quant à présent.

Mais que parlé-je d'avenir? Ces scènes réconfortantes inspirées par le génie du phénoménisme, nous devrions déjà en être à chaque instant les témoins. Car, Dieu merci, nous possédons dès maintenant un grand nombre de phénoménistes, tous bons raisonneurs, tous impatients d'appliquer jusqu'au bout leurs principes. Comment donc se fait-il qu'on les voie si rarement nous édifier comme ils le devraient? par quoi sont-ils encore retenus dans les voies surannées de l'égoïsme? Serait-ce par la timidité? par le scrupule? j'avoue que j'en serais un peu surpris. Quelle est donc la circonstance qui nous frustre ainsi des bénéfices moraux de la science? Je suis vraiment peiné de voir tant de personnes si hardies, si soucieuses de logique saine ou autre, traîner encore, pour des motifs qu'il m'est impossible de pénétrer, dans les ornières boueuses de l'intérêt personnel. En les trouvant parfois si entachées de la malignité obscurantiste, je me prends parfois à les soupçonner d'attachement secret au

spiritualisme. Voyons, messieurs, *sapere audete*. Aussi bien, on y arrivera forcément, à ce désintéressement dont vous vous retenez. Pourquoi ne pas commencer tout de suite? *Fata trahunt :* laissez-vous conduire par eux. Oui, renoncez dès à présent à ces préjugés qui vous portent à vous inquiéter du bien ou mal pouvant arriver dans un quart d'heure, à ce que les réactionnaires appellent « vous ». Soyez scientifiquement généreux. Que les billets de banque à vous acquis par le travail d'un grand nombre de vous dont vous occupez présentement la place passent cette nuit dans la poche d'un larron ou restent dans le coffre-fort d'un certain vous qui va bientôt vous remplacer : que vous importe à vous qui vous assoupissez? Laissez donc la clé sur la serrure : car le voleur, si (voleur) il y a, volera un autre que vous. Endormez-vous riche, et qu'un inconnu se réveille pauvre dans votre peau.

Ainsi tout vous convie, ô phénoménistes! à dépouiller dès à présent le vieil homme, à purger vos âmes régénérées des derniers vestiges d'égoïsme qu'on a le regret d'y constater encore. Sans doute vous l'eussiez fait depuis longtemps si, absorbés par les graves travaux qui occupent doctement vos personnes — pardon, vos chapelets de personnes — vous n'eussiez été empêchés d'accorder toute l'attention requise au corollaire de votre doctrine que je me permets de vous signaler ici. Mais non pourtant, on ne saurait expliquer aussi simplement un oubli tellement étrange, et une autre hypothèse se présente à moi pour expliquer le mystère qui m'intrigue : cette longue et fatale inconséquence des plus conséquents d'entre les mortels. Peut-être avez-vous tiré mille et mille fois ce corollaire mirifique, et vous êtes-vous élancés autant de fois sur les voies du sacrifice bouddhique : mais à l'instant un moi non phénoméniste, envoyé par la tentatrice Nature, est venu déjouer vos innocents projets, et vous a cruellement ramenés dans les sentiers fleuris de l'égoïsme. Peut-être ce malencontreux événement d'un moi à l'ancienne mode venant chasser, pour se mettre à sa place, le moi moderne à peine installé, se répète-t-il constamment dans votre conscience mobile comme l'onde, et vous empêche-t-il à jamais d'en arriver à vos fins. Oui, ceci doit être plus qu'une hypothèse : vous devez avoir deux espèces de moi : les premiers phénoménistes et altruistes; les seconds d'une autre façon; et chaque fois que vous allez agir, le Destin jaloux veut que ce soit toujours un moi de la seconde catégorie qui occupe présentement le terrain. S'il en est ainsi je vous plains sincèrement; je plains l'humanité; je plains la logique. Néanmoins, ne désespérons pas : tous les miracles sont possibles à la science. Dans tous les cas, j'ai fait mon devoir en vous signalant une conséquence de votre doctrine que je crois à la fois des plus nécessaires et des plus fructueuses : j'espère que vous m'en saurez bon gré.

Paul Lesbazeilles.

ESTHÉTIQUE ET PSYCHOPHYSIQUE [1]

Mon cher Directeur,

Les originales publications de M. Ch. Henry sont de nature à exercer une influence considérable sur les esprit curieux de recherches psychophysiques; je crois qu'elles troubleront les idées, déjà bien peu nettes, des personnes qui s'occupent d'esthétique en France. Il me semble que le compte rendu de M. Lechalas n'a point porté la question sur son véritable terrain et je me permets de vous soumettre quelques observations nouvelles.

Je ne chercherai pas querelle à M. Henry sur ses raisonnements; je ne les comprends pas; mais ce n'est point une raison pour qu'ils ne soient pas exacts. L'auteur a beaucoup étudié Wronski, et cette fréquentation n'est pas de nature à rendre son exposition simple et lucide.

Beaucoup de personnes laisseront de côté les raisonnements et iront droit aux résultats. M. Henry s'efforce de ramener à sa théorie un très grand nombre de formules connues, ce qui lui permet de présenter son système comme un vaste essai de synthèse, justifié au moins par son importance pratique. Il me semble qu'il n'a pas toujours la main heureuse. Il nous signale comme éminemment remarquables la section dorée et la division harmonique : tous les artistes savent qu'elles n'ont aucune valeur esthétique.

Mais je ne veux pas m'arrêter à discuter les détails; j'ai hâte d'examiner le principe même de la méthode. M. Henry prétend que tout effet esthétique se ramène à un effet dynamogène et il cherche à déterminer les directions qui jouissent de cette propriété. Il ne lui est pas difficile de reconnaitre certains mouvements de nos membres comme ayant une valeur dynamogène bien marquée; mais il n'en recherche pas la signification psychologique et il arrive ainsi à mêler des choses tout à fait disparates.

Toutes les attitudes qui se rapportent à la marche en avant, à la lutte victorieuse, à l'assaut triomphant, sont évidemment dynamogènes; et il est presque inutile d'en indiquer la raison. Mais a-t-on le droit de conclure que cet effet psycho-physique tient à la direction même des lignes? Sur un tableau représentant une charge de cavalerie, effacez les hommes et les chevaux et remplacez les sabres par de simples droites; l'effet sera burlesque. La valeur dynamogène des attitudes humaines est liée d'une manière très étroite au substratum humain.

1. Nous publierons dans le prochain numéro la réponse de M. Ch. Henry.

Il existe aussi des rotations à sens dynamogène et on a beaucoup écrit là-dessus : en France nous enfonçons les vis en les faisant tourner dans le sens des aiguilles d'une montre; en Angleterre, on trace les hélices à l'opposé. On a beaucoup disserté à ce propos; et, en fait, il y a là une question d'habitude, tellement ancrée dans nos esprits, que l'on comprend qu'il y ait des rotations qui nous paraissent plus agréables que d'autres : ainsi les artificiers font toujours tourner leurs soleils dans le sens des aiguilles d'une montre.

Je crois que la thèse fondamentale de M. Henry est elle-même complètement fausse; on ne saurait établir une synthèse esthétique, et les effets dynamogènes (très réels d'ailleurs) ont des causes très variables suivant les cas.

Je serais assez disposé à admettre quelques-unes de ses idées sur la musique; c'est que la musique est un art tout à fait à part, dont, malheureusement, les principes n'ont pas été d'ordinaire bien compris. Elle ne fait point appel à l'intelligence; elle ne peut produire tout son effet qu'à la condition que l'esprit veuille bien fermer ses fenêtres. Les grands liturgistes du moyen âge ont tiré un excellent parti de la musique pour exprimer la foi en des mystères, dont la discussion même est dangereuse pour le profane.

La musique dramatique laisse généralement l'auditeur peu satisfait, parce que le drame est trop près des conditions normales de la vie. Wagner, qui est certainement le plus extraordinaire génie musical qui ait paru, a pris les plus minutieuses précautions pour que le spectateur soit transporté dans un monde féerique, où rien ne lui rappelle son existence réelle. Plus il a acquis la pleine possession de son talent, plus il a choisi des sujets extraordinaires, tellement extraordinaires que dans ses œuvres rien ne ressemble à ce qu'on voit et imagine d'ordinaire.

Le plus souvent les musiciens trouvent un moyen de se débarrasser de toute difficulté de ce genre; la forme symphonique leur donne toute liberté pour agir par les ressources propres de leur art.

A l'opposé de la musique, l'architecture s'adresse à l'intelligence; dans une cathédrale gothique on éprouve un sentiment de pleine satisfaction; on est à son aise; la voûte n'oppresse pas le spectateur. On peut dire qu'il y a là un effet dynamogène; je l'admets; quelle en est l'origine? Autrefois on disait que la beauté de ces édifices tenait à leurs formes religieuses, que les sveltes colonnettes élèvent l'âme vers le ciel, que la pointe de l'ogive symbolise les flammes mystiques du cœur. Ce sont là des explications ineptes.

Nos pères regardaient les cathédrales comme des œuvres barbares; on ne les apprécie convenablement qu'après en avoir étudié la structure savante. La dynamogénie est le résultat d'un jugement raisonné, émis par une personne instruite dans l'art des constructions; elle est la conséquence et non l'origine du plaisir esthétique.

Je ne développerai pas davantage ces considérations : il serait trop

facile de faire voir que la beauté des fables de Lafontaine ne tient pas à la cadence du vers (bien que sa prosodie soit très compliquée et très savante), mais au charme que ces récits produisent sur l'esprit.

Je crois donc que l'on fait fausse route quand on veut donner une formule psycho-physique générale des arts. Le problème esthétique ne gagne rien à être posé sous forme de synthèse : on arrivera à un grand progrès lorsqu'on sera parvenu à bien distinguer les parties dont il se compose et à le résoudre en plusieurs problèmes distincts.

Agréez, etc.

G. SOREL.

LE SENS MUSCULAIRE

Monsieur le Directeur,

La polémique qu'avait soulevée il y a quelques années la question du sens musculaire semble se rouvrir. M. Fouillée attaque [1] les conclusions que l'un d'entre nous avait énoncées il y a quatre ans [2]. Nous croyons qu'il n'y a entre lui et nous qu'un malentendu, et que s'il avait eu connaissance des expériences que nous avons publiées ici même en 1887 [3], ce malentendu ne se serait pas produit. Nous n'avons point eu à nous occuper du sentiment de l'effort en général, mais du sentiment de l'effort musculaire, de ce que l'on a appelé le sens musculaire. « Nous accordons, dit M. Fouillée, que le sentiment d'effort musculaire est un sentiment afférent. » Nous n'avons point prétendu démontrer autre chose. L'un de nous écrivait même [4] : « Il importe de distinguer entre deux formes du sentiment de l'effort : le sentiment de l'effort musculaire, comme les travaux de M. W. James et des expériences plus récentes l'ont établi, peut se ramener tout entier à des sensations musculaires et tactiles; il disparaît chez les anesthésiques. Mais à côté de ce sentiment il en existe un autre, le sentiment de l'effort cérébral... » Nous avons cherché à montrer et nous croyons avoir réussi à montrer que lorsque toute sensibilité superficielle et profonde a disparu, le sujet n'est plus renseigné sur les positions qu'occupent ses membres, ni sur les mouvements qu'ils accomplissent. Le sujet que nous avons eu l'occasion d'observer en 1887, avait perdu toute sensibilité dans la moitié

1. *Le Sentiment de l'effort et la Conscience de l'action* (*Rev. phil.*, déc. 1889).
2. Gley, *le Sens musculaire et les Sensations musculaires* (*Rev. phil.*, déc. 1885).
3. E. Gley et L. Marillier, *Expériences sur le sens musculaire*, avril 1887.
4. L. Marillier, *Remarques sur le mécanisme de l'attention* (*Rev. phil.*, juin 1887).

supérieure du corps jusqu'au niveau de l'ombilic : nous pouvions sans qu'il s'en aperçût, lorsqu'il avait les yeux bandés, placer son bras dans n'importe quelle position, le fléchir et l'étendre alternativement. Un jour nous avons attaché une série de poids de plus en plus forts au poignet du malade, chaque fois nous coupions la ficelle qui retenait le poids, le bras se relevait brusquement en raison de l'élasticité musculaire. Le malade n'a perçu ni les mouvements effectués par son bras, ni l'effort nécessaire pour retenir suspendus les divers poids, ni la différence de ces poids. Il n'a trouvé aucune différence de poids entre 3 flacons de grès de même taille, dont l'un était plein de mercure et pesait 1 850 grammes, tandis que les deux autres ne pesaient chacun que 250 grammes. Les yeux bandés, il a soulevé un poids de 11 kilogrammes; il ne s'apercevait pas qu'il tenait un objet lourd et l'a lâché sans faire effort pour le retenir. Le sentiment de la résistance avait disparu comme celui de l'effort : il ne pouvait distinguer les yeux fermés un morceau de caoutchouc d'un morceau de cire à modeler. Nous sommes donc autorisés à conclure que le sens musculaire peut se réduire tout entier à des sensations afférentes tactiles et musculaires, puisque, lorsqu'elles disparaissent, il disparaît avec elle. Ce n'est pas aux sensations musculaires seules que l'on peut réduire le sens musculaire, l'un de nous l'a dit expressément [1], mais à un complexus de sensations où sont comprises avec elles les sensations qui proviennent de la peau, des articulations, etc. M. Fouillée reconnaît au reste, à plusieurs reprises, que nous « n'avons pas conscience du courant centrifuge », que c'est par des sensations centripètes que nous connaissons les mouvements et la résistance : c'est là ce que nous avons voulu établir. Sur ce point, le Congrès de psychologie physiologique s'est trouvé tout entier d'accord avec nous : MM. Bertrand et Grote ont fait remarquer que, si nous n'avons pas conscience du courant moteur centrifuge, il n'est pas certain que nous n'ayons aucune conscience de l'activité des centres moteurs. Nous ne pensons pas autrement : il n'existe pas de preuves directes d'une conscience motrice, mais il existe dans notre esprit des phénomènes très différents des phénomènes de représentation, les tendances, les désirs, etc., et les analogies permettent de supposer, sans que rien l'établisse positivement, que la conscience que nous en avons est liée à l'activité des centres moteurs. Cette conscience est nécessairement très différente de la conscience représentative et ce n'est pas d'elle que nous avons voulu parler. Nos expériences ont établi que le sens musculaire, dans l'acception où le mot est employé d'ordinaire, est réductible à des sensations afférentes : M. Fouillée l'admet comme nous; nous avons cru utile de le mettre en lumière.

E. Gley. — L. Marillier.

1. E. Gley, *loc. cit.*

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Pierre Janet. L'AUTOMATISME PSYCHOLOGIQUE, 1 vol. in-8, 496 p. Félix Alcan, Paris, 1889.

Toutes les personnes qui s'intéressent à la psychologie doivent avoir depuis longtemps entre les mains l'important ouvrage dans lequel M. Pierre Janet vient de résumer des expériences qu'il a poursuivies pendant plusieurs années sur des hystériques hypnotisables. La *Revue*, d'ailleurs, a publié les premières observations de l'auteur, et l'on n'a pas oublié l'ingénieuse explication qu'il a donnée de quelques problèmes psychologiques de l'hypnotisme qui paraissaient fort embarrassants, tels par exemple que cette anesthésie systématique à propos de laquelle on a tant discuté. Je ne crois pas que le problème soit complètement résolu; mais il a été singulièrement éclairci par les faits de double conscience que M. Pierre Janet a mis si heureusement en lumière. Le présent ouvrage contient bien autre chose; on peut dire d'abord qu'il réunit tout ce qui intéresse la psychologie de l'hypnotisme, car M. Pierre Janet croit, avec raison, selon moi, que la psychologie est appelée à débrouiller l'écheveau des phénomènes hypnotiques; et par psychologie il faut entendre non seulement l'étude de la suggestion, mais une foule d'autres lois psychologiques dont les suggestionnistes à outrance ne tiennent pas suffisamment compte. L'ouvrage de M. Janet a encore ce mérite de nous présenter une idée synthétique de la psychologie de l'hystérique que l'on chercherait vainement ailleurs. Mais avant tout il faut y voir une étude du phénomène de double conscience, et comme je crois qu'en France je suis, après M. Janet, un des auteurs qui se sont le plus occupés de ces phénomènes, je vais essayer d'examiner et de discuter pièce à pièce les observations et les interprétations contenues dans son important ouvrage.

Le titre choisi me paraît incomplet; il ne contient aucune indication relative à ces faits de désagrégation mentale auxquels je viens de faire allusion. Mais voyons un peu ce que M. Janet entend par automatisme psychologique. « Il se propose, dit-il, d'étudier l'activité humaine dans ses formes les plus simples et les plus rudimentaires, et son but est de démontrer que cette activité élémentaire constitue un automatisme psychologique; un automatisme, parce qu'elle est régulière et déter-

minée; et psychologique, parce qu'elle est accompagnée de sensibilité et de conscience [1]. » A cela, on doit tout de suite répondre que pour un déterministe toute activité humaine, qu'elle soit simple ou complexe, rudimentaire ou élevée, consciente ou inconsciente, est régulière, déterminée, et mériterait par conséquent le nom d'automatique, en tant que l'automatisme exclut le libre arbitre. Ce que l'auteur a sans doute voulu dire, mais ce qu'il n'exprime pas avec assez de clarté, à mon avis, dans les préliminaires de son livre, c'est qu'il peut y avoir des états de conscience et des synthèses d'états de conscience sans l'idée du moi, de la personnalité; que ces synthèses peuvent, soit exister seules, soit coexister avec d'autres synthèses aussi rudimentaires, soit coexister avec des synthèses qui contiennent une perception du moi, de la personnalité; et que même dans ses formes les plus simples, même lorsqu'elle est dépourvue de l'idée de personnalité, l'activité de l'esprit peut s'accompagner de conscience. C'est là, si je ne me trompe, l'idée maîtresse du livre.

Cette idée n'a rien de théorique; elle se dégage insensiblement des faits nombreux que l'auteur rassemble sous nos yeux; elle paraît si naturelle, si légitime, l'induction qui lui donne naissance est si rapide qu'on la prendrait presque pour un fait d'observation. Il faut dire aussi que les observations rapportées par M. Pierre Janet ont un cachet particulier, qui donne beaucoup d'agrément à ses lecteurs; il a eu la bonne fortune d'étudier les hystériques par le menu, chez elles, dans leur demeure, loin du bruit de l'hôpital, loin de ces auditoires nombreux devant lesquels on ne fait que des expériences raides et solennelles; il a connu à fond l'existence passée de ses sujets, au moins autant qu'on peut connaître celle d'une personne; il est au courant de leurs mœurs, de leurs goûts; enfin, le plus souvent, il est seul à les étudier. Aussi peut-il pénétrer plus avant dans le mécanisme psychologique de leur existence, et ses observations en acquièrent plus de profondeur. Je dois même ajouter, ce qu'il ne dit pas assez, que ses expériences psychologiques lui ont permis de soulager bien des maux; il a pu même guérir des cas qui embarrassaient les médecins. La psychologie n'est donc pas, comme certaines gens le prétendent, une petite science futile qui discute des mots, et nos recherches sur le mécanisme mental peuvent servir à quelque chose.

M. Pierre Janet consacre à la catalepsie son premier chapitre, sur « les phénomènes psychologiques isolés ». Il pense que pour un psychologue, la catalepsie représente à peu près rigoureusement cette statue sur laquelle Condillac faisait une expérience idéale. Condillac, on se le rappelle, supposait une statue animée, capable d'éprouver toutes les émotions et de comprendre toutes les pensées, mais n'en ayant aucune au début, et dans cet esprit absolument vide, il voulait introduire chaque sensation l'une après l'autre et isolément. Recherche chimé-

1. Pages 1 à 3.

rique, puisqu'elle se passait tout entière dans l'imagination de Condillac. M. Pierre Janet reprend l'expérience, ou plutôt il croit que les expériences pratiquées jusqu'ici par différents auteurs sur la catalepsie hystérique répondent bien à la même fin. Il admet qu'il y a une catalepsie vraie, produite par des causes physiques, et que cette catalepsie présente les caractères que M. Charcot et ses élèves ont étudiés régulièrement, c'est-à-dire la conservation des attitudes, l'imitation ou la répétition, etc.; il considère en un mot que l'état psychique du sujet en catalepsie est, comme l'a dit M. Charcot, l'inertie morale [1]. Par là même, M. Janet s'éloigne de ceux qui pensent que la catalepsie est due à une obéissance intelligente du sujet aux ordres de l'expérimentateur, c'est-à-dire, en somme, que la catalepsie est le produit de la suggestion. Je suis pour ma part pleinement de l'avis de M. Janet. Lorsqu'on a étudié longtemps avec soin l'activité intellectuelle des cataleptiques, on ne tarde pas à reconnaître qu'elles ont une manière de réagir qui les distingue profondément des somnambules; leur facilité à imiter tout ce qui se passe devant elles, les sons et les gestes, le peu de variété avec lequel elles exécutent un même acte, et une foule de petites nuances que chacun peut observer et qui souvent engendrent la conviction mieux qu'un gros argument, démontrent qu'il y a une condition mentale, une existence psychologique propre à la catalepsie. « Il ne faudrait pas en conclure, ajoute avec raison l'auteur, que l'on peut parler au hasard devant les cataleptiques sans aucun danger pour les expériences futures; elles peuvent retenir les paroles même sans les comprendre, et si ce souvenir se réveille dans un état ultérieur plus intelligent, il sera alors compris et aura sa puissance suggestive [2]. »

Ce point une fois réglé, M. Janet entreprend de soutenir une thèse intéressante. Il veut prouver que les états cérébraux qui caractérisent la catalepsie, comme l'imitation des sons, des voix, des gestes, la persistance dans un état, la réaction du geste sur la physionomie et de la physionomie sur le geste, sont des états accompagnés de conscience. M. Despine avait soutenu, paraît-il, le contraire; il prétendait que les actes et phénomènes de la catalepsie, et même ceux du somnambulisme, sont purement mécaniques, parce qu'ils sont suivis d'oubli. M. Janet n'a pas de peine à démontrer la faiblesse de cet argument, qui n'est même pas fondé en fait, puisqu'il est certain que les cataleptiques peuvent se perfectionner par la répétition des mêmes expériences, ce qui suppose la mémoire. Ses arguments cependant ne nous paraissent pas tous irréprochables. Nous relevons en passant une singulière critique qu'il adresse aux auteurs de la théorie de la conscience considérée comme un épiphénomène; il déclare que le terme de raisonnement sans conscience n'a absolument aucun sens. Il nous semble au contraire qu'il n'y a là aucun mystère. On admet communément aujour-

1. Page 21.
2. Page 34.

d'hui que les raisonnements, ainsi du reste que les autres états conscients, sont accompagnés d'un certain processus physiologique, que j'ai moi-même cherché à décrire dans un de mes ouvrages [1]. On suppose que ce processus peut se produire seul, sans son accompagnement de conscience, et c'est là ce qu'on appelle, par abréviation, un raisonnement inconscient. On peut attaquer l'hypothèse, on ne peut pas dire qu'elle est vide de sens.

Nous avons lu avec beaucoup d'intérêt les pages où l'auteur, rappelant des idées chères à Maine de Biran, suppose la possibilité psychologique d'un état où il y aurait des sensations, conscience des sensations, sans qu'il y eût en même temps conscience du moi. Telle est, selon M. Pierre Janet, la nature de la conscience chez le cataleptique. Et cette conception ne reste pas purement théorique; il l'applique instantanément à des phénomènes que jusqu'ici on considérait comme purement mécaniques, et dont on voulait chercher simplement le centre dans la moelle. Ainsi la continuation d'une attitude communiquée ou plasticité cataleptique s'expliquerait par une sensation musculaire persistante, qui serait produite par la position donnée au membre, et qui, à son tour, exerçant son action sur les muscles du bras, maintiendrait celui-ci en position; la persistance de la sensation viendrait de ce qu'elle ne rencontre aucun obstacle dans cette conscience à peu près vide; on pourrait aussi employer la même explication pour la production des contractures, et si les contractures disparaissent par l'excitation des muscles antagonistes ou d'autres muscles, cela tient à ce que d'autres sensations musculaires remplacent la première. L'auteur poursuivant, son explication, n'a pas de peine à ramener à des lois psychologiques l'imitation cataleptique et l'influence des gestes sur la physionomie; ici, du reste, il ne dit rien de nouveau, et il y a longtemps qu'on a invoqué l'association des sensations, des images et des mouvements pour expliquer ces phénomènes; mais ce qu'il y a d'absolument nouveau et de très intéressant, c'est d'expliquer la contracture et la plasticité cataleptique par des sensations musculaires persistantes.

Quittons maintenant la catalepsie, et abordons avec l'auteur l'étude psychologique du somnambulisme. Nous sommes toujours dans la partie du livre qui porte le titre d'automatisme total; et cela est bizarre; car nous allons assister chez les somnambules à la naissance d'un caractère, d'une personnalité; et nous avions cru comprendre que l'auteur réservait le nom d'automatisme à cette forme rudimentaire de la conscience où il n'y a point d'idée de personnalité. Il semble bien que sa pensée est restée sur ce point quelque peu hésitante.

Dans le somnambulisme, l'auteur n'étudie que l'état psychique; il admet même et affirme à plusieurs reprises qu'il n'y a que des différences de psychologie entre les divers états hypnotiques par lesquels

1. *Psychologie du raisonnement*, chapitre dernier.

peut passer un même sujet; le caractère psychique propre du somnambulisme hystérique doit être cherché dans l'état de la mémoire; il consiste dans l'oubli au réveil et la mémoire alternante. On pourrait peut-être demander si ce signe par hasard n'appartiendrait pas aussi à l'état mental de la catalepsie; ce serait à chercher, mais peu importe. M. Janet rappelle d'excellents exemples de cet oubli au réveil, qui nous paraît être comme à lui un fait certain, non produit par suggestion, car les magnétiseurs l'ont constaté dès les premiers temps; il réduit à leur juste importance les expériences, d'ailleurs curieuses, de M. Delbœuf; il montre les variétés et les complications de cette mémoire alternante, quand le sujet présente plusieurs somnambulismes; en effet, il est parfois possible, quand un sujet est en somnambulisme, de le faire entrer par des passes dans un second somnambulisme, où il se rappelle le premier, mais qu'il ne se rappelle pas quand il revient dans le premier. Bien des faits intéressants ont été étudiés par l'auteur à ce sujet; par exemple, c'est dans ces somnambulismes profonds que le sujet retrouve la mémoire de ses attaques ou de ses délires; mais nous sommes obligés de passer rapidement là-dessus pour examiner la théorie fort ingénieuse que l'auteur a imaginée pour expliquer les oublis au réveil, et les diverses existences psychologiques qui en résultent.

M. Janet a commencé par remarquer qu'il existe un certain rapport entre l'état de la mémoire et celui de la sensibilité. Ainsi les hystériques qui ont perdu un sens ne peuvent plus être hallucinés de ce sens; à une anesthésique totale on ne peut pas donner une hallucination du toucher; et quand on y arrive, ce qui est quelquefois possible, à provoquer une hallucination, malgré l'anesthésie du sujet, on fait réapparaître en même temps la sensibilité normale. Par exemple, un sujet anesthésique total, ayant reçu la suggestion d'une chenille courant sur sa main, tout le bras redevint réellement sensible. Ces premiers faits, très intéressants, souffrent, à ce qu'il me semble, quelques exceptions, et je puis, en consultant mon expérience personnelle, trouver des sujets achromatopsiques d'un œil, qui peuvent recevoir des hallucinations colorées de cet œil, et ne pas reconnaître, pendant que l'hallucination persiste, les échantillons de même couleur qu'on leur présente. Mais passons. M. Pierre Janet a pensé à une contre-épreuve pour vérifier la relation de l'état de la mémoire avec l'état de la sensibilité. Il applique par exemple un petit crayon dans une main anesthésique, après avoir rendu cette main sensible par le passage d'un courant électrique; le souvenir du crayon persiste tant que la main reste sensible; le lendemain, l'anesthésie est revenue, le souvenir est aboli; mais si on applique de nouveau le courant, la sensibilité revient et avec elle le souvenir. Cette expérience très ingénieuse m'était déjà connue; mon ami M. Babinski l'avait faite et m'en avait parlé, mais rien n'avait été publié. M. Janet a montré aussi que pour qu'elle réussît pleinement, il fallait s'arranger pour que le sujet ne gardât pas le souvenir des

paroles échangées, car ce souvenir dans les intervalles où l'anesthésie de la peau existe, pourrait être conservé à la place du souvenir de la sensation tactile, et suffire même pour la faire renaître. Cette remarque très juste me rappelle une observation que j'ai faite sur un sujet qui, malgré une très mauvaise mémoire visuelle, peut par exemple se souvenir qu'une personne a des yeux noirs, parce qu'il se souvient qu'on en a fait la remarque devant lui; le souvenir auditif, grâce au langage, peut suppléer aux pertes de mémoire de la vue et de bien d'autre sens.

Étudiant les variations de la sensibilité dans les somnambulismes, M. Janet s'est aperçu que beaucoup d'hystériques changent de type suivant l'état où ils se trouvent; tel par exemple est visuel à l'état de veille, il deviendra auditif dans un premier somnambulisme, et moteur dans un second. Les modifications périodiques de la sensibilité expliqueraient donc la mémoire alternante. Ainsi tous les souvenirs tactiles pourront se retrouver dans un somnambulisme où l'anesthésie de la peau disparaît. Si, dans la plupart des cas, il y a pendant l'état anormal souvenir de ce qui s'est passé pendant la veille, c'est que le somnambulisme coïncide avec un accroissement et non une diminution de la sensibilité chez les hystériques; d'après M. Janet, il y a même un somnambulisme parfait où le sujet retrouve l'intégralité de ses sens.

La grosse objection, c'est qu'il y a sans doute beaucoup de sujets qui ne sont point anesthésiques et qui cependant peuvent être endormies. M. Janet répond que chez de pareilles personnes, il doit y avoir, sinon anesthésie vraie, du moins anesthésie par distraction. Ces sujets, en pratique, ne se servent pas de tous leurs sens et de toutes les images de ces sens; ils en négligent un grand nombre pour se contenter de quelques images prédominantes et habituelles. Le somnambulisme change les images prédominantes sans donner des sensibilités nouvelles. Tout en faisant remarquer que ce dernier argument reste un peu vague, car jusqu'ici l'état de distraction ne peut pas être aussi régulièrement constaté qu'une anesthésie, nous pensons que la théorie de M. Pierre Janet doit être admise provisoirement. C'est en tout cas la meilleure, la plus complète, la plus vraisemblable qu'on ait jamais proposée; elle ne heurte aucun fait, et elle en explique plusieurs.

Nous arrivons au troisième et dernier chapitre de la première partie. Ce chapitre traite de la suggestion et du rétrécissement du champ de la conscience. Passons rapidement sur l'historique et sur la description des principales suggestions à forme active; elle ne contient rien de très nouveau, sauf peut-être un point qui mérite d'être relevé; la critique de l'auteur a très finement découvert l'erreur commise par M. Dumontpallier et ses élèves quand ils ont pensé démontrer la dualité cérébrale au moyen d'hallucinations bilatérales de caractère différent suivant le côté affecté. Élargissant la théorie du point de repère que j'ai proposée en 1884, M. Janet montre que dans ces hallucinations les différents points du corps servent simplement de points de repère,

et on pourrait facilement répéter l'expérience sur un même côté du corps. C'est absolument vrai. Mais hâtons-nous d'arriver à l'étude du mécanisme psychologique de la suggestion.

On a parfois pensé que la suggestion n'a pas besoin d'explication, parce que ce n'est que le grossissement d'un fait de la vie normale; mais il y a un abîme entre la suggestion et ces actes automatiques de la vie normale qu'on a voulu en rapprocher; comment franchit-on cet abîme? « En fait, un individu normal n'est pas suggestible ou il ne l'est qu'extrêmement peu ; dire qu'on va l'endormir par suggestion et ensuite profiter de son sommeil suggéré pour lui faire toutes les suggestions possibles, c'est dire que l'on va par suggestion rendre suggestible un homme qui ne l'est pas; c'est une chose que je ne puis admettre [1]. » La suggestion, d'après l'auteur, ne dépend pas du somnambulisme, et cela pour deux raisons : elle peut être totalement absente dans un état somnambulique complet, il y en a des exemples; et même ce serait la règle dans l'état que l'auteur appelle le somnambulisme parfait, où le sujet retrouve tous ses sens; et secondement, elle peut être complète en dehors du somnambulisme artificiel, à l'état de veille. Au sujet de l'état de veille, M. P. Janet émet une opinion que nous avions déjà, croyons-nous, indiquée ailleurs; un sujet est suggestible, dit-il, on lui dit de dormir; il obéit à cette suggestion et fait semblant de dormir; il resterait à prouver que ce sujet tombe en somnambulisme, et pour l'auteur, s'il n'y a pas d'oubli au réveil, s'il n'y a pas eu au moins l'ébauche d'une seconde vie psychologique distincte de la première, il n'y a pas eu de somnambulisme. Une troisième explication, qui est de moi, et qui est relative à l'hyperexcitabilité psychique, est repoussée par l'auteur. J'y reviendrai ailleurs, car la place me manque ici, et je vois cette analyse qui s'allonge indéfiniment. Après avoir ainsi déblayé le terrain, M. Pierre Janet expose sa propre théorie, dont le point de départ est emprunté à M. Ch. Richet. En deux mots, voici cette théorie : la réussite d'une suggestion suppose que les idées antagonistes et contradictoires ont disparu; pour qu'une pauvre paysanne suggestionnée croie qu'elle est une princesse, il faut qu'elle oublie sa condition réelle de paysanne; cet oubli, M. Janet le décrit comme un état exagéré de distraction qui n'est pas momentané, et ne résulte pas d'une attention volontaire dirigée uniquement dans un sens; c'est un état de distraction naturelle et perpétuelle, qui empêche ces personnes d'apprécier aucune autre sensation en dehors de celle qui occcupe actuellement leur esprit; cet état particulier serait produit par un rétrécissement du champ de la conscience, c'est-à-dire une diminution du nombre des phénomènes simultanés qui peuvent à chaque instant remplir l'esprit Voilà, assez exactement résumée, je crois, la théorie de l'auteur, et les exemples qu'il cite à l'appui servent plutôt à colorer son idée, à la rendre saisissante qu'à en donner une démonstration

1. Page 169.

régulière. C'est la thèse fondamentale du chapitre que nous analysons. C'est aussi une des idées les plus originales de ce livre.

Maintenant, si nous reprenons les trois propositions de l'auteur, que nous venons de résumer, nous verrons qu'elles ne découlent pas nécessairement les unes des autres comme des propositions de géométrie.

Tout d'abord, c'est un fait d'observation que, lorsqu'une suggestion réussit, il y a oubli des idées antagonistes ; quand un sujet voit un éléphant imaginaire dans sa chambre, il ne se dit pas que c'est absurde; quand une pauvre paysanne est transformée en princesse, elle oublie sa coiffe et son tablier : voilà le fait. Peut-être faudrait-il modifier un peu la façon dont l'auteur l'énonce; car il n'est pas toujours vrai que la suggestion suppose l'amnésie. Il serait plus exact de dire que c'est la suggestion qui produit l'amnésie; c'est ce dont on peut s'assurer chez les sujets qui ont beaucoup de spontanéité pendant leur somnambulisme. Dites à une fleuriste par exemple qu'elle est une princesse, elle répondra tout d'abord en invoquant sa condition de fleuriste; il faudra lutter, discuter, et ce n'est que lorsqu'on aura vaincu son pouvoir de résistance qu'elle aura complètement oublié son premier état. L'amnésie n'est donc pas toujours la cause principale de la suggestion [1], elle en est souvent le résultat, elle est le signe que la suggestion a porté.

Maintenant, seconde question. Pourquoi l'amnésie se produit-elle? Pourquoi les images antagonistes ne fondent-elles pas sur l'image fausse introduite par la suggestion? L'auteur répond : c'est qu'il y a distraction, c'est que le sujet ne se préoccupe pas des sensations et des idées en dehors de celle qui fixe son attention. C'est une explication: elle me paraît exacte; mais il y en a une autre, qui n'exclut pas la précédente, et qui n'est pas exclue par elle : c'est que les idées suggérées repoussent les idées contraires, exercent sur elles une action réductrice, une action d'arrêt. Fait étonnant, l'auteur ne parle nulle part des phénomènes d'inhibition systématique dans sa large dissection des phénomènes de conscience. Faisant un tableau général de l'activité humaine, il semble qu'il aurait dû accorder une large place à l'inhibition. C'est un oubli que M. Paulhan, mieux avisé, n'a pas commis. Pour me résumer sur ce premier point, je crois que l'explication que je propose en deux mots du mécanisme de la suggestion n'exclut pas celle de M. Pierre Janet, et, il me semble que suivant les conditions, l'idée suggérée se développe tantôt parce qu'elle ne trouve rien devant elle qui l'empêche de se développer, tantôt parce qu'elle réduit les idées antagonistes. Continuons l'examen de la théorie de l'auteur, elle se termine par une nouvelle interprétation : l'état de distraction, favorable au développement de l'idée suggérée, ne résulte pas d'une attention volontaire dirigée uniquement dans un sens, mais d'un rétrécissement de la conscience, c'est-à-dire d'une impossibilité de penser plusieurs choses à la fois. Ici encore, l'auteur nous paraît trop

1. Page 186, dernière ligne.

exclusif, mais seulement dans les termes, car, il doit très probablement admettre que l'attention volontaire du sujet, dirigée dans un sens, peut laisser la carrière libre à la suggestion : et qu'en d'autres termes, il peut y avoir suggestion par distraction volontaire.

Nous arrivons à la seconde partie du livre qui traite de l'automatisme partiel, c'est-à-dire de la double conscience. Nous n'aurons pas besoin de nous y attarder longuement, car les principaux faits qu'il contient ont déjà été exposés ici sous forme d'article. M. Janet commence par rappeler nos expériences et celles de M. Féré sur les mouvements intelligents qu'on peut provoquer à l'insu d'une hystérique dans ses membres insensibles. C'est par des expériences de ce genre qu'il faut en effet ouvrir l'exposition de la question. Puis l'auteur étudie les suggestions adressées au sujet pendant un état de distraction, et enfin les suggestions à exécution post-hypnotiques. Cet ensemble de faits montre qu'il existe des actes très compliqués appartenant à une seconde conscience. Le chapitre II nous conduit à l'étude des anesthésies : c'est là que l'auteur nous décrit tout au long ses curieuses expériences sur l'anesthésie systématique, dans laquelle la perception d'un objet n'est pas matériellement supprimée, car elle se retrouve dans une seconde conscience. On peut le démontrer en recourant à l'écriture automatique ou à un état de distraction. M. Pierre Janet a étudié de nouveau ces phénomènes délicats et si nouveaux avec un soin extrême.

A la suite de l'anesthésie systématique vient un excellent chapitre sur l'électivité, ou rapport magnétique des anciens auteurs, que l'auteur considère comme le même fait que l'anesthésie systématique, seulement considéré à un point de vue différent. Dans l'électivité, le sujet ne perçoit que les sensations qui ont un rapport avec le magnétiseur, et ne paraît pas percevoir les autres : par exemple il ne verra pas un des assistants. M. P. Janet n'a pas grand'peine à montrer que les sensations dont le sujet paraît n'avoir aucune conscience ne sont pas disparues et subsistent encore en lui d'une autre manière. La démonstration est excellente; je ferai seulement remarquer, et M. Janet sera certainement de mon avis, qu'il y a autre chose dans l'électivité qu'une *esthésie systématique*. Quand M. Janet lève en l'air le bras d'un sujet, et que ce bras, docile aux mouvements de M. Janet, résiste violemment à ceux d'un autre observateur, l'anesthésie seule n'explique pas cette résistance.

Le chapitre IV traite de l'anesthésie naturelle des hystériques. L'auteur en étudie soigneusement le mécanisme; il montre d'abord qu'il y a dans l'anesthésie complète de certains malades un rudiment d'anesthésie systématique; telle malade, par exemple, qui est insensible des bras et des mains, reconnaît cependant au contact certains objets habituels de sa toilette; sans expliquer complètement ces plaques d'insensibilité qui tatouent irrégulièrement le corps de quelques sujets, l'auteur les rapproche de ces nuances locales de la sensibilité tactile, dont j'ai essayé, il y a bien longtemps, de donner une démonstration expérimentale; puis il fait un exposé complet et très intéressant des

expériences qui mettent en lumière la vraie nature de l'anesthésie de dissociation. Bien que ces faits me soient familiers, car ce sont ceux que j'ai le plus étudiés, je relève encore dans l'exposition si nourrie de M. Pierre Janet un grand nombre de détails intéressants et de réflexions justes. Un mérite du livre que nous analysons est certainement l'abondance, mais nous ne pouvons pas en tenir compte dans une analyse aussi courte que la nôtre. L'anesthésie de la rétine donne lieu à une discussion spéciale, dont nous nous sommes déjà occupés dans cette *Revue* en rendant compte d'une brochure de M. Pitres sur l'anesthésie hystérique. Il est d'observation déjà ancienne que beaucoup d'hystériques perdent la perception de certaines couleurs dans la vision monoculaire et la retrouvent dans la vision binoculaire, alors même qu'on empêche par certains artifices les deux champs visuels de se confondre. M. Pierre Janet, après avoir exposé la difficulté, montre que même dans la vision monoculaire ces couleurs sont perçues, mais restent inconscientes; l'écriture automatique en donne la preuve facile. Mais alors on peut se demander d'où vient que telle perception, inconsciente dans la vision monoculaire, arrive à la conscience quand les deux yeux sont ouverts. C'est une question qui mériterait d'être examinée.

M. Bernheim, qui paraît réduire tout mécanisme psychologique à la suggestion, semble supposer que le sujet a l'idée de sa cécité monoculaire; cette idée l'abandonne dans la vision binoculaire, alors même que les deux champs visuels se trouvent séparés par des artifices d'expérience, et alors, croyant percevoir avec deux yeux telle couleur qu'il ne perçoit réellement qu'avec un œil, il la perçoit correctement. J'ai indiqué une autre explication tirée des expériences de M. Féré; les deux yeux étant ouverts, les sensations de chacun sont pour l'autre une cause d'excitation, de dynamogénie. Il me paraît possible d'ajouter une autre explication à la précédente; je remarque que les deux yeux sont habituellement associés dans les conditions normales de la vision; il y a, comme on dit, synergie ou, si l'on préfère, association, de même qu'entre les mouvements des deux bras. Or, il arrive, et M. Pitres en rapporte un exemple curieux, que chez des sujets qui ont un membre anesthésique, le bras anesthésique ne peut se mouvoir volontairement que s'il le fait en même temps que l'autre. Voilà l'influence de l'association, de la synergie. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour la vision?

Je ne puis quitter ce chapitre sans défendre une théorie de l'anesthésie que M. Pierre Janet combat, en semblant prévoir qu'elle est mienne. M. Janet suppose qu'on expliquera l'anesthésie ou la subconscience par la faiblesse de certaines sensations, par leur défaut d'intensité; et il oppose à cette manière de voir plusieurs arguments que je trouve inexacts. Au lieu de raisonner, je crois préférable de citer un fait d'observation dont je garantis l'exactitude. Quand une hystérique jouit d'une sensibilité quelconque, par exemple de la sensibilité visuelle, on peut souvent donner à ce sens des impressions inconscientes en

diminuant l'intensité physique de l'excitation; ainsi lorsqu'on fait lire au sujet des lettres de plus en plus petites, ou si on éloigne progressivement une échelle typographique, il arrive un moment où le sujet ne peut plus rien lire; c'est la limite de la perception consciente; mais l'écriture automatique montre que la lecture continue à se faire dans un mode inconscient. La seule raison qui explique l'inconscience de cette impression, c'est le défaut d'intensité de l'excitation physique. Je m'en tiens à ce fait qui est caractéristique. Je ne le généralise pas, je ne dis pas que toute impression inconsciente est un état faible, je dis seulement que lorsqu'un sens est conservé, on peut cependant provoquer des sensations inconscientes de ce sens en diminuant l'intensité de l'excitation. M. Pierre Janet, dans notre discussion récente au Congrès, m'a fait deux objections; l'une est déjà dans son livre, la voici : « Quand peut-on dire qu'une personne a une sensation forte... si ce n'est quand elle apprécie des détails minimes de l'impression causée sur ses sens? » Ainsi, si je comprends bien l'auteur, le personnage inconscient, qui lit des lettres plus petites que le personnage conscient, aurait des sensations plus fortes. C'est là, à ce qu'il me semble, une erreur de mots. La sensation n'est pas plus forte, elle est plus fine, plus délicate. La sensibilité de ce personnage est, si l'on veut, plus vive, plus forte, et c'est précisément pour cela qu'elle lui permet d'apprécier des excitations plus faibles. Il n'y a au fond de tout cela qu'une stérile dispute de mots. Le second argument de M. P. Janet consiste à dire qu'il n'existe pas de différence d'intensité entre les états de conscience. Sur ce point, aucune discussion n'est possible, car ce n'est qu'un appel à la conscience; mais pour le satisfaire, je puis facilement changer les expressions que j'emploie et au lieu de dire sensations faibles, je dirai : sensations produites par des excitations extérieures de faible intensité.

Les chapitres qui suivent contiennent la théorie de l'auteur sur la désagrégation intellectuelle; nous allons y revenir, et pour le moment nous n'extrairons de ces chapitres que le fait suivant, très bien observé et très important : il y a continuité par la mémoire entre le somnambulisme et les actes subconscients de l'état de veille. « Les existences psychologiques simultanées, que nous avons été obligé d'admettre pour comprendre les anesthésies, sont dues à cette persistance plus ou moins complète de l'état somnambulique pendant la veille [1]. »

Le chapitre sur les paralysies et les contractures hystériques est particulièrement intéressant. La thèse de l'auteur se résume en ces deux points : la paralysie hystérique est une amnésie, et cette amnésie est produite par la désagrégation mentale. Nous étions arrivés récemment aux mêmes résultats, et nous avions rédigé sur la paralysie hystérique une étude qui devient désormais inutile. Il nous paraît absolument exact que sauf dans les cas où il ne s'agit pas d'une para-

1. Page 345.

lysie véritable, mais d'une suggestion positive de ne pas faire, la paralysie hystérique résulte d'une abolition des représentations mentales relatives au mouvement. Déjà dans l'anesthésie hystérique, il y a perte des images motrices, et le sujet guide le plus souvent ses membres insensibles par des images visuelles. Dans la paralysie, si on interroge le sujet, on peut constater qu'il ne peut plus se représenter son membre, et même qu'il a perdu la notion de son existence; ce dernier fait est consigné dans toutes les observations un peu détaillées sur la paralysie hystérique. On arrive parfois, en supprimant chez un sujet qui a le bras anesthésique, la faculté de se représenter visuellement le bras et ses mouvements, à produire une paralysie. Ainsi, je crois bien établi que la paralysie hystérique résulte d'une lésion des images. Cette lésion, dit M. Janet, est une désagrégation; il a encore raison, et il le prouve en rapportant l'observation d'une hystérique à laquelle il faisait remuer les membres paralysés en le lui ordonnant pendant un état de distraction. J'ajoute une seconde preuve : j'ai vu chez quelques sujets l'écriture automatique se produire dans des membres paralysés.

L'ouvrage se termine par une étude historique et critique sur le spiritisme dont l'auteur n'a pas de peine à expliquer les manifestations nombreuses par les phénomènes de double conscience. C'est bien à regret que nous sommes forcés de passer sur ces pages si intéressantes, dont la lecture est très suggestive. Mais il faut se borner, et nous préférons réserver la place qui nous reste à exposer et à discuter les théories de l'auteur sur la désagrégation intellectuelle.

Qu'il existe en même temps, dans l'esprit d'une personne, deux moi, c'est là un fait bien embarrassant pour les théories métaphysiques de l'unité de l'âme, et l'auteur, qui l'a bien senti, se contente d'éconduire ces théories avec la politesse qu'on leur doit lorsqu'on est un universitaire; mais les difficultés psychologiques soulevées par les faits de double conscience ne sont ni moins grandes, ni moins embarrassantes, et on ne peut pas les écarter aussi facilement. Si par double conscience on entendait deux groupes de phénomènes psychologiques, qui, quoique se développant sur un terrain commun, ne se rencontreraient jamais, on pourrait à la rigueur comprendre comment ces deux groupes s'ignoreraient et formeraient deux consciences distinctes au lieu de se confondre en une seule. J'avais d'abord cru comprendre que M. Pierre Janet n'admettait aucune communication entre les deux consciences; le terme équivoque de dissociation dont il s'était servi tout d'abord m'avait fait croire que d'après lui il devait y avoir rupture des liens d'association entre les deux groupes; c'était du reste une idée très naturelle, et malgré lui, parfois, M. Pierre Janet y revient dans des phrases qu'il faut sans doute considérer comme des négligences de style. Ainsi, il nous dit quelque part que quand Lucie 1 et Lucie 2 existent simultanément, elles agissent en général chacune de leur côté, l'une au moyen du sens visuel, l'autre au moyen du sens tactile, et elles

s'ignorent réciproquement. « Si l'une connaissait l'autre, si les images du sens tactile *s'associaient* avec les images du sens visuel, une conscience commune au profit de l'une des deux personnes se reconstituerait [1]. » Mais ce sont là des inadvertances, et j'ai montré, comme M. P. Janet veut bien le rappeler, qu'il peut y avoir conservation des associations naturelles entre les deux groupes; ajoutons même qu'il peut y avoir concours, collaboration, et qu'une même synthèse psychique, ayant telle fin unique, peut contenir des éléments empruntés à deux consciences. Ainsi, le sujet 1 pene à une lettre et le sujet 2 l'écrit; n'est-ce pas là en quelque sorte un processus bien un, bien cohérent? et cependant deux consciences se le partagent, et la personne qui a conscience du chiffre ne sait rien de la conscience qui l'écrit.

Je dois ajouter de suite que d'après des observations récentes, cette rencontre des deux consciences ne se maintient pas longtemps chez quelques sujets; pour reprendre le même exemple, quand une hystérique pense longtemps à un chiffre, ou, mieux encore, fait de tête une addition et qu'à son insu sa main anesthésique écrit, il arrive parfois, non toujours, un moment où le premier sujet ne se souvient plus de rien; c'est le second qui semble avoir tout accaparé, qui continue à écrire le chiffre, et qui écrit le total de l'addition. L'oubli du premier sujet ne se produit pas quand le second n'écrit rien. Il semble donc dans ces expériences que la seconde conscience s'est développée aux dépens de la première.

Quoi qu'il en soit, arrivons à l'explication de l'auteur. Il distingue ici profondément deux choses, l'automatisme des sensations, des images et des mouvements, et la perception personnelle, c'est-à-dire un jugement synthétique qui associe les divers éléments intellectuels à l'idée du moi. Quelques figures schématiques matérialisent cette conception. L'automatisme des sensations n'est pas atteint dans l'hystérie; il continue à fonctionner régulièrement comme chez un individu normal; ou, du moins, pour ne rien exagérer, car une pareille thèse serait difficile à soutenir, l'automatisme est moins atteint que le reste. Ce qui donne lieu à une double conscience, c'est que parmi les éléments intellectuels, les uns sont synthétisés avec une idée du moi, et que les autres ou ne sont pas synthétisés du tout, ou le sont avec une seconde idée du moi.

Allant plus loin, l'auteur ajoute : L'activité de l'esprit qui est automatique ne ferait que se répéter sans rien innover; la synthèse qui forme la perception personnelle constitue l'activité originelle qui peut se modifier, s'adapter à des circonstances nouvelles, et qui est la source de l'automatisme. C'est « une opération de synthèse active et actuelle par laquelle les sensations se *rattachent* les unes aux autres, *s'agrègent*, se fusionnent, se confondent dans un état unique auquel une sensation principale donne sa nuance, mais qui ne ressemble probablement d'une manière complète à aucun des éléments constituants; ce phénomène

1. Page 341

nouveau, c'est la perception personnelle. L'association automatique des idées n'est pas une activité *actuelle*, c'est le résultat d'une ancienne activité qui autrefois a synthétisé quelques phénomènes en une perception unique; la perception dont nous parlons maintenant, c'est la synthèse au moment où elle se forme [1]. » Il nous semble que des affirmations aussi graves auraient besoin d'être démontrées; et jusqu'à preuve contraire nous admettrons qu'une activité psychique peut évoluer et se développer avant que l'idée de personnalité vienne s'y joindre. Il y a dans les propriétés des images, dans la similarité, dans la contiguïté, de quoi faire des raisonnements, et le raisonnement n'est-il pas une acquisition, une adaptation nouvelle, un progrès? Qu'on donne au raisonnement qui s'accomplit en dehors de l'idée du moi un autre nom, qu'on l'appelle inférence, peu importe; il consiste évidemment dans une complication, dans une extension de la pensée. En tout cas, nous voici bien loin des faits d'expérience.

Ce qui paraît démontré, ce qui est à retenir, c'est que l'automatisme n'explique pas toute la vie psychologique. C'est là le résultat précieux et inattaquable de nos expériences; il faut le conserver avec soin. Nous avons dit en effet à plusieurs reprises que des sensations et des images, quoique associées par la contiguïté et s'évoquant les uns les autres, peuvent ne pas faire partie de la même synthèse mentale; il y a donc des synthèses mentales qui n'ont pas leur raison suffisante dans un réseau d'associations : proposition d'une importance considérable, et d'autant plus précieuse, je le répète, qu'elle est fondée sur des faits non douteux. C'est là que je m'arrête, pour le moment. M. Janet va plus loin, mais il quitte le terrain des faits.

Je me ferais un scrupule de terminer par cette critique l'analyse d'un ouvrage aussi remarquable, et arrivé au terme de mon travail, il me semble que je ne suis pas parvenu à en dire tout le bien que j'en pense. Malgré soi, on passe rapidement sur les faits qu'on considère comme acquis, et on s'attarde à discuter les points qui paraissent contestables. Cela peut donner au lecteur des illusions sur l'importance relative des uns et des autres. Or, je tiens à rappeler au contraire que sur les questions fondamentales nous sommes pleinement d'accord, et les lecteurs de cette *Revue* savent peut-être que dans des expériences qui n'avaient rien de commun, ni la méthode ni le but, M. Janet et moi nous nous sommes rencontrés sans nous chercher. L'accord de nos expériences n'a pas été cet accord général et quelque peu banal qui ne signifie pas grand'chose; il a porté sur les faits les plus précis et les plus délicats.

Enfin, pour apprécier l'importance des contributions de M. Janet à la psychologie des phénomènes hypnotiques, il suffira de rappeler qu'on trouve dans son ouvrage des études remarquables sur la pluralité des somnambulismes, sur l'état psychique qui les caractérise, sur

1. Page 307.

les modifications de la mémoire qui en résultent, sur le dédoublement de la conscience, sur les actes post-hypnotiques, sur l'anesthésie systématique, sur l'écriture automatique, sur la distinction entre la suggestion et les autres phénomènes psychologiques, sur le rôle des diverses images dans l'exécution des mouvements, etc. Il est à remarquer que nos critiques se sont uniquement adressées aux théories et aux interprétations de l'auteur. et que nous n'avons jamais mis en doute les faits qu'il a observés. Or, c'est là, en somme, le grand point, surtout dans les études d'hypnotisme où les observations sont si souvent falsifiées par des suggestions; peu importent les théories, pourvu que les observations soient exactes et demeurent. Je n'ai jamais désiré autre chose pour l'avenir de mes travaux.

Avant de fermer ce livre, je ne puis m'empêcher de former un désir. Je voudrais que la substance de ces pages qui contiennent tant de dissertations brillantes, de réflexions justes, de faits ingénieusement provoqués et tant d'autres choses encore, fut condensée dans quelques observations courtes, précises, que chacun pût vérifier à loisir. Ce serait la meilleure conclusion de l'ouvrage, et M. Janet pourrait facilement l'écrire pour les prochaines éditions.

ALFRED BINET.

L. Dauriac. CROYANCE ET RÉALITÉ (in-8°. Paris, F. Alcan, 1889).

Le titre donné par M. Dauriac à son livre semble indiquer qu'il traite un double sujet, et que ce petit volume veuille contenir à la fois une théorie de la connaissance et une théorie de l'être. Cette dualité n'est qu'apparente. La thèse unique que l'auteur s'est proposé de défendre, l'idée capitale à laquelle il a voué son œuvre, est que *croyance* et *réalité* ne sont pas, comme on le dit souvent, deux choses distinctes et, en un sens, indépendantes l'une de l'autre. La croyance seule peut atteindre le réel; et il n'y a point pour nous de réalité, non seulement en dehors de nos idées, mais de l'acte par lequel nous donnons à ces idées notre assentiment. On reconnaît la thèse essentielle du néo-criticisme au service de laquelle M. Renouvier, qui l'a établie, a mis depuis longtemps toutes les ressources de sa puissante et infatigable dialectique.

La théorie de la croyance proprement dite a été exposée et discutée bien des fois. M. Dauriac trouve cependant moyen de la rajeunir, et de la présenter sous des aspects jusqu'ici inaperçus. Il est une objection qu'on a souvent adressée à ceux qui font intervenir si peu que ce soit la volonté dans la formation de nos croyances : comment appliquer cette théorie aux axiomes? Ne suffit-il pas de nommer une de ces vérités que tout le monde connaît, et qui s'imposent, pour mettre en déroute la théorie de la croyance volontaire? C'est à cette difficulté,

en apparence redoutable, que M. Dauriac s'attaque dès le début de son livre, dans le chapitre intitulé *l'Axiome et la Croyance.* Après avoir établi que les axiomes et la loi d'identité sont les principes nécessaires à toute pensée, et maintenu contre Stuart Mill et les empiristes qu'il s'agit ici d'une nécessité absolue et *a priori*, non d'une nécessité relative et contingente, M. Dauriac montre que, si nous cherchons toujours à nous conformer à ces lois, nous n'y réussissons jamais complètement : le mensonge et l'erreur en sont la preuve. Nous ne pouvons penser comme il convient qu'en leur obéissant : voilà ce que réclame la logique. Mais il nous arrive souvent de penser, de croire le faux. C'est qu'en fait, il nous est impossible de scinder les fonctions de l'âme : nous jugeons toujours avec l'âme tout entière. Nous ne connaissons donc le vrai que si nous voulons le connaître : il entre un élément moral dans l'affirmation de la plus simple vérité. Non pas que le *croire* soit préférable au *savoir* : mais dans tout jugement, même apodictique, la croyance a sa place; et il faut rappeler l'admirable formule de Jules Lequier : « Alors qu'on croit de la foi la plus ferme qu'on possède la vérité, on doit savoir qu'on le croit, non pas croire qu'on le sait ». En un sens donc, on peut dire que l'axiome est, autant qu'une loi, une règle et une maxime. Et avec une hardiesse qui semble toucher au paradoxe, mais qu'une longue et minutieuse analyse a justifiée, M. Dauriac propose de donner aux axiomes le nom d'impératifs logiques : « Nous pensons que les termes *impératifs logiques*, dont l'usage n'est pas répandu, si même on l'a proposé avant nous, répondent aussi exactement que possible à la réalité des faits, qu'ils traduisent assez fidèlement pour ne pas dire plus, l'état d'indépendance de l'âme vis-à-vis de tout ce qui n'est point elle, qu'ils marquent mieux qu'on ne l'a fait jusqu'à ce jour, cette liberté de l'entendement, méconnue par les mieux intentionnés des psychologues, et qu'il faut bon gré mal gré se décider à reconnaître, sous peine de ne rien comprendre à l'histoire des opinions et des doctrines. »

Le chapitre intitulé *Dogmatisme, Scepticisme, Probabilisme* nous présente une réfutation directe du dogmatisme. Selon les dogmatistes, il n'y a point de différence entre la vérité et la certitude. La vérité, comme aussi la probabilité, est regardée comme une propriété intrinsèque des choses connues : elle réside dans l'objet, et si elle produit la certitude dans l'esprit, c'est en agissant sur lui à peu près comme on se représente les corps lumineux se reflétant sur un miroir. Cette comparaison est le fond du dogmatisme : elle n'est pas une raison. Comme le dit très bien M. Dauriac, rien n'autorise à supposer que les rayons de la vérité ne subissent pas, comme ceux de la lumière, l'influence des milieux traversés. La *réflexion* n'empêche pas la *réfraction*. En fait, l'existence de l'erreur est l'éternelle pierre d'achoppement de tout dogmatisme. Il nous arrive d'être certains du faux : comment donc la certitude serait-elle l'équivalent de la vérité? C'est une chose trop peu remarquée que les dogmatistes sont dans l'impossibi-

lité de formuler une théorie présentable de l'erreur. Souvent ils repoussent, non sans quelque dédain, les thèses comme celle de Descartes qui font intervenir la volonté. On serait curieux de savoir ce qu'ils mettent à la place. A vrai dire, ils ne mettent rien, et ils n'ont pas l'air de se douter que, s'ils ne comblent pas ce vide, toute leur construction s'écroule.

A défaut du dogmatisme, décidément intenable, le scepticisme s'offre naturellement à l'esprit. M. Dauriac n'a pas de peine à montrer combien est superficiel et injuste le reproche de contradiction si souvent adressé aux sceptiques. Comme ils ne nient et n'affirment rien, pas même cela qu'ils ne nient et n'affirment rien, il est vraiment inique de les accuser d'affirmer à la fois et de nier une même chose. Une analyse bien curieuse de M. Dauriac est celle où il montre qu'un des arguments les plus solides en faveur du scepticisme, et peut-être le plus irréfragable, est la thèse essentielle du dogmatisme, celle qui affirme la réalité de la substance. La substance, en effet, dit-on, existe, et se manifeste par les phénomènes seuls directement connus. Cette substance est donc, par définition, un inconnaissable : et dès lors, de quel droit en affirmer l'existence? C'est au cœur même du dogmatisme que le scepticisme trouve sa raison d'être. Le scepticisme suit invinciblement le dogmatisme, comme l'ombre suit le corps, ou plutôt comme la conséquence suit le principe.

Toutefois, s'il oppose le scepticisme au dogmatisme, ce n'est pas que M. Dauriac veuille s'y tenir. Cet acte de foi que les dogmatistes font sans l'avouer, et auquel les sceptiques se refusent, notre auteur l'accomplit sans hésiter. Il passe ainsi non du scepticisme au dogmatisme (on ne refait pas cette route), mais au probabilisme ; et entre cette doctrine ancienne, et le moderne criticisme, il aperçoit avec raison les plus étroites analogies. En un sens, il va plus loin que les sceptiques, puisque il ne recule pas devant la négation franche. Mais en même temps il ressaisit, sinon la vérité, du moins la connaissance vraie. « La vérité pour nous et par nous, celle qui naît de l'accord durable, sinon éternel, de nos représentations entre elles, et de nos représentations avec celles d'autrui, celle-là les probabilistes, ceux du passé comme ceux du présent, la tiennent pour un bien accessible, et ils l'estiment d'un prix supérieur à celui dont les fauteurs du vieux dogmatisme eussent payé la pleine et entière possession de la vérité absolue. En effet, les choses qui dépendent de nous valent mieux que celles qui n'en dépendent pas, et selon les probabilistes, la vérité est de celles qui en dépendent. »

La théorie de la croyance est dès à présent suffisamment justifiée : il reste cependant un point des plus délicats à éclaircir. La croyance est un acte de volonté : mais la volonté est-elle libre? Le chapitre intitulé *Dogmatisme et Déterminisme* nous montre que ni le déterminisme, ni la théorie du libre arbitre ne sauraient être directement et apodictiquement démontrés; la nécessité physique ou empirique est

une nécessité non nécessaire, et le déterminisme, si on va au fond des arguments, d'ailleurs très spécieux, invoqués par ses avocats, ne peut se présenter qu'à titre de croyance. D'autre part, c'est une illusion de croire avec l'école éclectique que le témoignage de la conscience puisse nous garantir la réalité du libre arbitre. Tout ce que la conscience sévèrement interrogée nous apprend : c'est que nous n'avons pas le sentiment d'être déterminés; elle ne nous fait pas sentir que nous ne le sommes pas. La liberté est donc comme le déterminisme lui-même un postulat, un objet de libre croyance. Et M. Dauriac sous-entend, sans l'exprimer, que des raisons morales doivent nous décider en faveur du libre arbitre.

Les études suivantes sont consacrées à la *Réalité*, et sous ces différents titres, *le Réalisme du sens commun*, *Dualisme et Monisme*, *Genèse du monisme*, *la Substance*, *le Phénomène*, *l'Être et la Loi*, examinent les divers aspects du problème tel qu'il apparaît à M. Dauriac.

Cherchant en quoi consiste l'*Être*, et remarquant d'abord que l'Être suppose le Connaître, M. Dauriac, dans une analyse un peu longue et pénible, est amené à montrer la différence de la connaissance et du discours. Le nom suppose l'idée, mais l'idée à son tour suppose la chose. Stuart Mill, dans un passage connu de sa *Logique*, nous montre bien que nos propositions ne sont pas des assertions relatives à nos idées des choses, mais aux choses mêmes. Que sont les choses ? Une page souvent citée de M. Spencer nous apprend qu'il y a une différence essentielle entre les choses réelles et les choses imaginaires, et que cette différence correspond à celle des états forts et des états faibles. Le sens commun ici est du même avis que les philosophes. Ce qui lui garantit l'existence des choses réelles qu'il affirme avec tant de confiance et d'énergie, c'est qu'on peut les voir, les toucher, les palper. Entre le rêve et l'imagination, et la veille ou la perception, il fait une distinction naturelle et spontanée qui, au fond, est précisément la même que nous venons de rencontrer chez M. Spencer. Cependant cette théorie de M. Spencer, sauf la différence des mots, est exactement la même que Hume avait présentée en distinguant les impressions et les idées. De prémisses identiques, Hume a tiré une conclusion diamétralement opposée, je veux dire l'idéalisme. Et au vrai, si la distinction du réel et de l'imaginaire se ramène à celle de nos états forts et de nos états faibles, il faut bien dire que nous ne connaissons directement que nos idées. Les choses en ce qu'elles ont de réalité distincte de la représentation nous échappent. M. Spencer est idéaliste sans le savoir, et le sens commun sans le vouloir.

Si la sensation ne nous fournit aucun moyen d'atteindre le réel, s'il est puéril, comme l'avait vu Hume, de fonder la distinction du sujet et de l'objet sur une différence d'intensité des sensations, peut-être la perception nous offrira-t-elle un moyen de saisir directement l'objet. C'est ce qu'ont essayé de soutenir, Reid par une analyse incertaine, et

parfois contradictoire, Hamilton par une démonstration rationnelle et métaphysique, Kant par sa célèbre réfutation de l'idéalisme de Berkeley. M. Dauriac résume ces théories avec beaucoup de précision et de netteté. Elles ont ceci de commun que l'espace nous y apparaît comme une réalité distincte de la conscience, s'opposant à elle pourtant, et nécessaire à la conscience pour que celle-ci puisse se connaître elle-même. Mais comment comprendre cette rivalité entre la conscience, par essence étrangère à l'étendue, et l'étendue qui lui est indispensable? C'est une chimère, car « quel autre nom donner à l'hypothèse d'un être en guerre contre sa loi? N'est-ce point de toutes les conjectures la plus audacieuse, la plus illogique? N'est-il point absurde de vouloir dissocier la loi d'un être de cet être? Si le moi est une chose, l'étendue une autre chose, c'est que l'étendue est une propriété extrinsèque de certains états de conscience surajoutée à ces états, sans raison assignable, et même contre toute raison plausible; c'est que la conscience préexiste à elle-même, qu'elle se donne sa loi. Outre que cette supposition est inintelligible, qu'aucune paraphrase ne la peut développer, elle en appelle immédiatement une autre plus étrange mille fois : celle d'un être se donnant sa loi, et se la donnant contraire à son essence. »

L'étendue n'existe donc que par rapport au sujet : l'idéalité de l'espace est une conséquence des principes kantiens devant laquelle Kant a reculé, mais qui s'impose. Ainsi, comme l'a bientôt montré Fichte, le monde extérieur rentre dans le sujet : nous aboutissons au monisme.

Une dernière ressource reste à ceux qui veulent chercher la réalité et échapper à l'idéalisme subjectif (nous ne savons pourquoi M. Dauriac identifie toujours l'idéalisme et le subjectivisme égoïste) : c'est le monisme. On conçoit alors au delà du sujet et de l'objet tels qu'ils apparaissent dans la connaissance, une réalité, une substance, dont ils ne sont que des manifestations ou des modes : l'*intérieur* et l'*extérieur* désignent non plus des êtres ou choses, mais des moments, des phases de l'évolution de l'Être-Un. Il importe peu d'ailleurs que cette réalité soit définie comme étrangère à la nature du sujet, ou comme participant à cette nature. Ainsi la doctrine de Schopenhauer, en considérant le monde comme volonté est une doctrine moniste. Il suffit qu'on ne définisse pas la substance en termes de conscience, mais comme une chose, quelle qu'elle soit, qui préexiste à l'éclosion de la conscience. Le monisme, voilà donc le dernier nom du réalisme.

M. Dauriac se demande si on peut échapper au monisme : et pour résoudre cette question, il cherche d'abord comment on y arrive. Le déterminisme y conduit directement : mais on a vu tout à l'heure qu'il n'est qu'un postulat; nous pouvons donc ici n'en pas tenir compte. En fait, la plupart des métaphysiciens y ont été amenés par l'application de ce principe si évident (c'est une question de savoir si ce n'est pas un jugement analytique) : point de qualité sans substance. Si au premier abord cet axiome semble conciliable avec la pluralité des

substances, M. Dauriac, avec l'appui de Spinoza et de Lotze, n'a pas de peine à faire voir qu'appliqué avec rigueur, il aboutit nécessairement au monisme. Nous ne pouvons que signaler ici son ingénieuse et subtile démonstration.

Le réalisme conduit au monisme; on vient de voir que le monisme mène au substantialisme. Qu'est-ce donc que la substance? Deux idées sont réunies dans la signification du mot substance : l'idée de permanence et celle de support. Écartons d'abord ce dernier élément : c'est une illusion de l'imagination. Par abstraction, on considère successivement chacune des qualités d'un corps comme ayant une sorte d'existence distincte. Puis on se souvient qu'elles font partie d'un tout, et pour reconstituer ce tout, il faut un agent, un collectionneur; on a recours à la substance. Mais « ce recours est inutile. Pourquoi? parce qu'il n'y a eu rien de décomposé, ni de démembré. On s'est mépris sur la nature de l'opération; on a raisonné comme s'il s'agissait d'une analyse concrète. Or, c'est l'abstraction qui seule s'est mise en frais; pour réunir ce qu'elle a séparé, aucun expédient métaphysique n'est indispensable. Faites cesser l'abstraction, et la réalité concrète se montrera telle qu'elle est, telle que jamais elle n'a cessé d'être. Ainsi le problème qui consiste à se demander comment les qualités demeurent associées les unes aux autres, est un problème imaginaire. Il n'y a rien à se demander. »

Reste la permanence attribuée à la substance par opposition à la mobilité des phénomènes. C'est ce qu'il y a d'essentiel dans l'idée de substance. Comment la connaissons-nous? Si c'est *a priori*, il faut que l'idée de substance se suffise à elle-même. On l'a bien soutenu : mais Descartes lui-même convient que la substance ne saurait exister « sans quelque attribut que nous puissions remarquer ». Dira-t-on que nous nous connaissons nous-mêmes comme substances? M. de Biran l'a pensé; mais il s'est ravisé sur la fin de sa carrière Et en effet, qu'on examine attentivement, et on verra que le moi ne se connaît jamais à l'état de pureté métaphysique, en dehors de ses manières d'être. C'est par autre chose que ce substratum indéterminable qu'on devra expliquer l'identité du moi. Enfin la substance quelle qu'elle soit échappe par nature à toute prise de la pensée, et il faut souscrire à cette formule de Schopenhauer : Être connu est en contradiction avec être en soi.

Fût-elle connue, cette chose en soi servirait à rendre compte de ce qu'il y a de stable dans les êtres. Comment s'accorderait-elle avec ce qu'ils offrent de variable? Comment comprendre qu'elle soit immobile quand ses propres manières d'être, qui ne sont que par elle, changent sans cesse? Et si elle agit, elle change : elle cesse d'être la substance immuable. Ainsi le concept de substance n'est pas seulement obscur : il est contradictoire.

Nous en avons fini avec les substances contingentes de la philosophie cartésienne : mais voici que se dresse devant nous la substance de la

philosophie spinoziste, et l'absolu de la métaphysique allemande postérieure à la critique kantienne. M. Dauriac rappelle, en les appliquant aux théories des penseurs contemporains, les arguments de Kant et de Hamilton sur l'impossibilité de penser l'absolu sans le détruire. L'auteur (et nous ne disons pas qu'il ait tort) a grande confiance dans ces arguments; il dit couramment : Depuis Kant, il n'est plus possible de soutenir telle opinion; le débat est clos; « depuis la *Critique de la Raison pure*, le dogmatisme est atteint mortellement ». Bref, il croit qu'il y a des vérités définitivement acquises en philosophie. Il ne faut pas troubler son honorable candeur. Où il semble toutefois qu'il ait raison, c'est quand il nous représente M. Spencer, partisan de l'absolu, portant à l'absolu le coup de grâce en l'appelant l'*inconnaissable*. M. Spencer a plus fait contre l'absolu que son implacable adversaire, Hamilton.

Il reste pourtant un dernier refuge aux partisans de l'absolu, et il s'agit ici d'un argument dont ils ont souvent abusé. N'est-il pas vrai que le fini suppose l'infini, que le relatif suppose l'absolu? N'est-ce point là une des lois essentielles de l'esprit? et l'abolir, c'est-à-dire nier l'absolu, n'est-ce pas démembrer et dissoudre l'esprit lui-même? Erreur, répond M. Dauriac. Si un terme positif peut toujours se convertir en un terme négatif correspondant, ne faudra-t-il pas dire, en vertu de la même loi prétendue : la présence suppose l'absence; l'être suppose le néant? Au vrai, ce qu'il faut dire, c'est : le fini suppose un autre fini, c'est-à-dire sa limite; le relatif suppose un autre relatif. Ainsi disparaît l'absolu, et avec lui la substance, et avec elle le réalisme.

Après cette forte discussion, si vivement et si brillamment conduite, on pouvait croire la tâche de M. Dauriac achevée. Elle ne l'est pas. Il lui vient à l'esprit que la substance pourrait bien se cacher encore dans les sombres retraites de la grammaire; et comme Platon poursuivait le sophiste jusque dans les ténèbres du non-être, M. Dauriac relance la substance dans son dernier asile. C'était peut-être inutile. Toutefois, suivons notre auteur.

La grammaire a besoin du substantif, comme la métaphysique de la substance; et on est tenté de prendre le substantif pour le signe du noumène. Mais si on examine attentivement la nature et le rôle des noms substantifs, on s'aperçoit bien vite que tous les concrets, aussi bien que les abstraits, désignent non des individus, des êtres réels, mais des qualités isolées par l'abstraction. C'est ce que prouve l'analyse directe. La réalisation hypothétique des caractères connotés par le mot *bonté* et par le mot *cheval* ne saurait suffire à produire ni la perception d'un acte de vertu, ni la perception d'un cheval. Et c'est ce que confirme le témoignage des linguistes les plus autorisés; M. Dauriac s'appuie ici, sur l'autorité de M. Arsène Darmesteter. En résumé, tout substantif naît de la perception des qualités et du discernement attentif de l'une d'entre elles; et il faut dire avec Lotze : « On ne doit

pas parler substantivement, mais seulement adjectivement de tout ce qui est réel ».

Point d'absolu, point de substance, point de réalité, au sens que les métaphysiciens ont coutume de donner à ce mot : Voilà le résultat auquel nous sommes conduits. Faut-il donc s'en tenir au scepticisme? A la rigueur on le pourrait; quoi qu'on en ait dit, le scepticisme n'est pas impraticable, mais la morale interdit d'en rester là. Il faut trouver une théorie de l'existence, « définie de manière à éviter l'idéalisme, et *a fortiori* le scepticisme; le substantialisme, et *a fortiori* le monisme ».

Le phénoménisme seul pourra répondre aux conditions du problème ainsi posé. Mais comment concevoir l'existence, s'il n'y a que des phénomènes, c'est-à-dire des apparences? Dans un des chapitres les plus curieux et les plus neufs de son livre, M. Dauriac s'élève contre cette définition du phénomène qui le réduit à n'être qu'une sorte de néant. Si peu qu'il dure, il est quelque chose. « Un éclair a sillonné la nue; il a duré tout au plus un vingtième de seconde; il a duré cependant, car je l'ai perçu. Mais des transports de joie ou des frissons d'épouvante interviennent parfois au cours de nos rêveries : ils ne durent qu'un instant, témoin cette expression bien connue : *un éclair de joie*. Néanmoins nous avons tressailli d'allégresse, ou nous avons tremblé d'effroi. Cela nous l'avons éprouvé, et cela n'est rien! Ainsi un peu plus ou un peu moins de durée suffirait à distinguer entre une chose qui est et une chose qui n'est pas! » Le lien qui attache les notions de non réel et d'éphémère à l'idée de phénomène est synthétique, non analytique ; il doit être brisé. Les phénomènes sont les vraies choses, et les choses sont des colonies de phénomènes. Les phénoménistes ne sont donc pas des nihilistes, pas même des sceptiques. Au fond, les dogmatistes vont plus loin dans la négation que les sceptiques : ceux-ci, en effet, doutent que nous puissions atteindre la réalité des choses; ceux-là assurent qu'on ne l'atteint jamais. Quant aux phénoménistes, ils opposent à l'impossibilité d'atteindre le réel, invoquée à la fois par les dogmatistes et les sceptiques, l'impossibilité d'atteindre le non réel. « S'il n'y a rien en dehors des phénomènes, loin de nous plaindre de ne pouvoir faire avancer la connaissance au-delà de leur sphère, félicitons-nous d'en être incapables. La mort de la substance est l'affranchissement du phénomène; elle lui donne vie et réalité; et le remède au scepticisme veut être cherché dans le phénoménisme. »

Il reste maintenant à déterminer la nature de l'existence, au point de vue phénoméniste; tel est l'objet du chapitre *l'Être et la Loi*, le plus important du livre de M. Dauriac, le plus difficile aussi à résumer, et, nous le craignons, celui qui soulèvera le plus d'objections.

La thèse de M. Dauriac est, pour une bonne partie, empruntée à Leibnitz; il l'appelle lui-même un *monadisme phénoméniste*, expression hardie, comme il le remarque fort justement. Mais le nom même

indique qu'il fait subir à la pensée du philosophe de notables modifications. Il n'y a que des phénomènes, lesquels sont des faits de représentation. Mais dans la représentation, il faut distinguer *percipi* et *percipere*, ce qui est donné pour autrui, et ce qui est donné pour soi. Cette différence correspond à celle des états forts et des états faibles. Les états faibles ou temporels sont ceux que la conscience garde pour elle-même, comme étant siens, et lui appartenant en propre. Les états forts ou étendus expriment dans une conscience ce qui lui apparaît comme étranger, ce qu'elle aliène d'elle-même, tout en le regardant, en un sens, comme sien, ce qu'elle attribue à autre chose. Mais cette autre chose, *donnée à* une conscience, est en même temps *donnée pour elle-même* : ce qui est objet pour une conscience est sujet pour soi-même. Au vrai, il n'y a que des sujets; mais leur diversité fait qu'ils s'apparaissent les uns aux autres comme des objets : la dualité en apparence irréductible du sujet et de l'objet exprime seulement la pluralité des sujets. L'étendue et l'extériorité ne sont que des manières dont apparaît à un conscient l'*autre conscient*. Par suite, il n'y a pas d'esprit sans matière, pas de *percipiens* sans *perceptum*. Et il n'y a pas non plus de matière sans l'esprit ou hors de l'esprit. « Être esprit veut dire être donné pour soi, être corps veut dire être donné pour autrui. Nul être n'échappe à cette double condition, et par suite, ne peut être défini exclusivement soit en termes d'esprit, soit en termes de matière. *Esse est percipere aut percipi*; et nul percevant ne se peut concevoir qui ne soit un perçu. » Les rapports de la matière et de l'esprit s'expliquent, non par la communication inconcevable de deux substances hétérogènes, mais par la différence de point de vue qui vient d'être indiquée. Il faut seulement ici modifier la pensée de Leibnitz : les monades n'ont point de porte; il faut au moins qu'elles aient des fenêtres, c'est-à-dire qu'elles agissent les unes sur les autres, et s'excitent réciproquement à percevoir, et à passer d'une perception à une autre.

« Analysez la réalité : vous n'y trouverez que des phénomènes : voilà notre thèse. » Mais en s'exprimant ainsi, M. Dauriac entend, et il insiste avec raison sur ce point, que jamais les phénomènes ne sont donnés à l'état d'isolement : point de phénomène qui ne soit en rapport avec d'autres. Et c'est seulement par abstraction qu'on peut séparer, soit les phénomènes les uns des autres, soit les rapports d'avec les phénomènes. Des phénomènes et des rapports ou des lois. Voilà donc toute la réalité; la loi remplace la substance.

Mais aussitôt une grave difficulté se présente. Toute loi est générale, mais le phénomène est particulier. « Dès lors, ou le phénomène va s'engloutir dans la loi, ou la loi va se disperser, s'émietter dans le phénomène, et comme celui-ci est particulier, quelque chose de lui débordera la loi; et ce quelque chose, une fois émancipé de sa tutelle, on restera sans explication, on exigera un principe d'explication étranger à la loi, soit la substance. »

M. Dauriac résout cette difficulté en trouvant dans l'habitude le principe d'individuation nécessaire à chaque être. L'habitude est une loi, un principe de stabilité et de permanence, qui domine et règle le développement de l'individu. Et en même temps, elle est particulière et déterminée; nous la trouvons dans l'individu sans sortir de l'individu, sans le comparer à d'autres. « Comparons, disait Lotze, l'essence d'une chose à une mélodie : on ne doute pas qu'il ne règne dans la succession des sons qui la composent, une loi de continuité esthétique, mais en même temps on reconnaît que cette loi est complètement individuelle; il est absurde de considérer comme espèce ou exemple d'application d'une mélodie générale une mélodie déterminée. »

L'être est « une loi individuelle ». Cela n'empêche pas d'ailleurs qu'il y ait des lois plus générales, une hiérarchie des genres et des espèces, un plan de l'Univers. On peut affirmer la réalité des genres, non pas séparés des individus, sans revenir au platonisme. Et il ne faut pas dire non plus que ce sont de purs abstraits. Avant de les concevoir, on les perçoit : ils ne deviennent des abstractions qu'après avoir été abstraits.

Et maintenant, notre pensée n'est pas créatrice des genres et des espèces, des Idées. Elles existent pourtant. Faut-il leur chercher un siège dans un entendement archétype du nôtre? Faut-il soutenir que toutes les consciences dérivent d'une conscience suprême? Ici, M. Dauriac, n'osant suivre M. Renouvier jusqu'au bout, s'arrête et se dérobe. « Le premier devoir de la pensée envers elle-même est la reconnaissance de ses justes bornes. Cette reconnaissance impose la résolution de ne les point franchir. »

M. Dauriac ne nous pardonnerait pas de nous borner à présenter au public un résumé de son livre sans porter un jugement au moins sur la dernière partie. Nous n'avons pas l'intention d'en faire une critique approfondie, étant d'accord avec lui sur les points essentiels. Il est nécessaire pourtant de marquer des réserves, et d'indiquer des scrupules.

L'auteur appelle lui-même sa thèse un monadisme phénoméniste. Mais le moins qu'on en puisse dire, c'est que c'est un monadisme sans monades. Nous voyons bien que pour lui tous les êtres sont des sujets, définis comme des centres de représentation. Mais dans l'exposé de la doctrine, s'il est souvent question des représentations, on est moins explicite lorsque il s'agit de définir la nature de ces centres, de ces sujets, qui sont appparemment des unités. Nous ne savons pourquoi M. Dauriac soutient que Leibnitz n'a pas eu la prétention de démontrer l'existence des monades : il nous semble bien que le début de la *Monadologie* est la preuve du contraire. Leibnitz définit les monades avant de se prononcer sur leurs manières d'être. Nous ne contestons pas à M. Dauriac le droit de procéder d'une façon inverse; mais après avoir défini les modes, c'est-à-dire les phénomènes, ne devrait-il pas nous

montrer quelle est cette unité qui les domine et les gouverne, et justifier l'emploi de ce terme, la monade. Et si l'unité dont il s'agit est une loi, une habitude, ce nom de monade lui convient-il à aucun degré? Jusqu'à quel point est-il permis de détourner de sa signification primitive un terme défini d'une manière précise par un grand philosophe pour lui faire désigner autre chose?

En outre, si on définit les êtres en termes de représentation (et nous n'y voyons pour notre part aucun inconvénient), ne faut-il pas aller jusqu'au bout de sa pensée, et s'interdire tout emprunt à une conception différente de l'ensemble des choses? On ne voit pas très bien comment M. Dauriac, en continuant de refuser à ses monades des portes, peut leur accorder des fenêtres. Ce n'est pas sans raison que Leibnitz leur interdisait toute ouverture de ce genre. D'abord, en effet, si certains phénomènes agissent sur d'autres, ou sur des collections d'autres phénomènes, on les conçoit comme des forces, c'est-à-dire comme autre chose que de simples phénomènes. Leibnitz aurait pu attribuer à ses monades une telle action, mais non pas M. Dauriac. En outre, parler de fenêtres, ou, en d'autres termes, d'action extérieure, c'est admettre la réalité du dehors, de l'étendue, que cependant on nie. Leibnitz seul est conséquent avec son principe quand il nous représente l'action des monades les unes sur les autres comme « toute idéale ». Il est vrai que cette action idéale s'exerce dans l'entendement divin. Si on écarte ce dernier point de vue, il faut, pour rester phénoméniste, se contenter de constater des changements corrélatifs, des fonctions : en d'autres termes, l'idée d'harmonie (préétablie ou non) remplacera l'idée d'action transitive. Et si l'on parle de l'action des êtres les uns sur les autres, il faudra bien savoir qu'il s'agit d'une relation toute idéale sans rien de commun avec ce que nous sommes habitués à appeler cause, à moins qu'on ne définisse la causalité elle-même une relation de ce genre.

Ce n'est pas tout. M. Dauriac insiste avec raison sur cette formule : Pas de phénomènes sans lois; et réciproquement les lois n'existent que dans et par les phénomènes. Mais à une doctrine qui fait aussi large la part des lois, qui n'admet les phénomènes que soumis à des lois, embrigadés en quelque sorte, contenus et dirigés par elles, est-ce bien le nom de phénoménisme qui convient le mieux? Ce nom semble revenir de droit à une doctrine qui n'admettrait que de purs phénomènes, disséminés et sans ordre. Si on donne le nom de phénoménisme à la doctrine de M. Dauriac, comment appellera-t-on celle de Hume qui n'admet aussi que des phénomènes, avec des lois il est vrai, mais empiriques et contingentes, réduites en quelque sorte au minimum, et soumises aux phénomènes, plutôt que les phénomènes n'y sont subordonnés? Je sais bien que ces lois elles-mêmes, dans le phénoménisme tel que l'entend notre auteur, sont considérées comme des phénomènes; il n'y a pas de différence de nature entre elles et les phénomènes qu'elles relient; elles ne sont pas éternelles et nécessaires comme la substance. Mais les substances secondes de la métaphysique cartésienne n'étaient pas non plus

éternelles : elles ne différaient pas autant qu'on pourrait le croire de leurs propres modalités. En tout cas, dans le phénoménisme, si les lois ne sont que des phénomènes, elles sont d'un autre ordre, tout au moins elles ne sont pas connues de la même façon que les faits qu'elles enchaînent : et si petite qu'on veuille faire la différence, il faut qu'elle soit toujours assez grande pour qu'on puisse comprendre que les uns soient passagers, tandis que les autres sont stables. Il faudrait prendre garde de parler, tantôt comme si on n'admettait que de simples phénomènes, au sens vulgaire du mot, tantôt comme si on faisait passer sous cette rubrique autre chose que ce qu'elle désigne naturellement : il faudrait éviter toute équivoque.

Enfin il est regrettable que M. Dauriac ne se soit pas expliqué plus nettement sur la nature de l'être, tel qu'il le conçoit. Est-il vraiment équitable, quand on a été si prodigue d'arguments dans la critique de l'idée de substance, de se montrer si parcimonieux lorsque il s'agit de formuler ses propres idées ? Après tant de chapitres consacrés à détruire, nous n'avons plus que quelques pages quand il faut remplacer ce qui n'est plus. Le titre même de son livre engageait M. Dauriac à nous donner plus qu'une ébauche. Nous avons le droit de lui demander un complément de discussion.

M. Dauriac le sent bien : c'est une chose fort abstraite que la loi, et on ne voit pas du premier coup comment elle peut rendre compte de l'individualité, et surtout de l'identité personnelle. Il semble bien que le *moi* soit ce que chacun de nous peut connaître de plus concret, de plus individuel, de plus irréductible. On vient nous dire que ce moi est une loi, soit; mais il faut s'expliquer. Cette formule : l'être est une loi individuelle, peut s'entendre de plusieurs manières. Faut-il concevoir la loi individuelle comme un cas particulier, une application d'une loi générale, les divers éléments dont cette loi règle le rapport variant seulement entre eux dans des limites définies, en fonction les uns des autres, de telle sorte qu'il n'y ait rien de plus, rien d'autre surtout, dans la loi individuelle que dans la loi générale, l'individualité résultant uniquement de la variabilité des fonctions? Ou bien doit-on se représenter la loi individuelle comme réellement distincte d'un être à un autre, n'ayant sans doute rien de contraire à la loi générale qui enveloppe les êtres d'un même genre, distincte cependant de telle loi et irréductible à elle? Le moi par exemple serait un genre (ou une loi), le genre des états miens; et ce genre serait autre pour chaque individu humain. Au lieu d'embrasser, comme les genres ordinaires, les ressemblances communes à plusieurs individus, il embrasserait seulement les ressemblances des états propres à un seul individu; il fixerait des ressemblances dans le temps au lieu d'envelopper des ressemblances dans l'espace. Il y a là, si nous ne nous trompons, deux conceptions distinctes, entre lesquelles il est nécessaire de choisir, et qui toutes deux présentent des difficultés. Si on s'arrête à la première, on n'échappera guère au reproche de faire de l'individu quelque chose de bien abstrait :

il sera difficile de reconnaître la véritable individualité dans un composé d'abstraits, et si on dit que ces abstraits ne deviennent tels qu'après qu'on a décomposé le réel, il restera toujours qu'il est malaisé de trouver l'être, au sens plein et entier du mot, dans une simple variation de fonctions. C'est au moins un point à éclaircir. Il faudrait savoir aussi comment on peut accorder une telle conception avec la spontanéité et le libre arbitre. M. Dauriac, en définissant la loi individuelle par le caractère ou l'habitude, semble bien incliner vers la seconde interprétation : mais pourquoi ne s'est-il pas prononcé plus nettement, et n'a-t-il pas poussé sa pensée plus avant? L'habitude se conçoit-elle toute seule, en l'air en quelque sorte, sans rien — je ne dis pas qui la soutienne, ce serait ramener l'idée de substance — mais qui la suscite et lui donne naissance? Se conçoit-elle sans l'acte? Ne faut-il pas faire un pas de plus, et au delà de l'habitude, reconnaître l'acte initial, qui sans doute n'est rien en dehors de ses manifestations, et par suite est très analogue à une loi, mais qui, en lui-même et dans sa nature intime, est plus et autre chose qu'une loi? C'est peut-être une conception de cette sorte qui s'était présentée à l'esprit d'Aristote lorsqu'il substituait à l'Idée de Platon, trop générale et abstraite, l'Acte, qui n'est pas en un sens autre chose que l'Idée, mais l'Idée réalisée, individualisée en un point de l'espace et du temps, vivifiée dans un être déterminé. Quoi qu'il en soit de ce rapprochement, il est peut-être permis d'aller jusque-là dans une philosophie où on fait au libre arbitre une si large part, et où, en fin de compte, c'est la liberté qui est l'explication dernière de la réalité.

Mais nous n'avons pas l'intention de refaire ici l'œuvre de M. Dauriac. Il nous suffit d'en avoir présenté aux lecteurs un résumé fidèle, et d'avoir indiqué ces quelques réserves. Nous en avons dit assez pour qu'on puisse apprécier la valeur de cet ouvrage, l'intérêt des questions qui y sont posées, la force de pensée dont l'auteur a fait preuve, et les ressources de sa dialectique, parfois un peu heurtée, mais alerte et souple, et presque toujours sûre. Il faut signaler aussi les mérites d'un style vif et animé, riche en heureuses trouvailles, tout plein de ces formules, la joie des philosophes, qui résument et enserrent toute une suite d'idées en quelques mots imprévus et saisissants qui se gravent d'eux-mêmes dans l'esprit. M. Dauriac a écrit un livre qui lui fait le plus grand honneur; et il a bien mérité de la vraie philosophie.

VICTOR BROCHARD.

M. Alexis Bertrand. SCIENCE ET PSYCHOLOGIE. *Nouvelles Œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées avec une Introduction (E. Leroux, 1887).

Nous sommes en retard avec M. Bertrand. Bien des publications ont

paru depuis celle des *Nouvelles Œuvres inédites* de Biran. Du moins une chose nous rassure. Biran est de ceux qui peuvent attendre. La mode les dédaigne quelquefois; l'oubli ne les gagne jamais.

Le volume *Science et Psychologie* réunit six opuscules écrits à des époques différentes et qui remplissent la seconde phase de la vie de Biran : Rapports de l'idéologie et des mathématiques (1803); — Observations sur le système de Gall (1808); — Commentaire sur les Méditations de Descartes (1813); — Rapports des sciences naturelles avec la psychologie (1813); — Notes sur l'abbé de Lignac (1815); — Notes sur l'idéologie de M. de Tracy, 1815.

Dans une savante Introduction, M. Bertrand, avec l'aide de M. Naville, débrouille les questions, souvent difficiles, de dates. Il fait mieux. Examinant successivement chacun des opuscules, il en dégage les idées nouvelles, et, de la pénombre qui les entourait, les amène à une saisissante lumière. Nous voudrions tout au moins signaler les plus importantes de ces vues, dont plusieurs ont conservé toute leur valeur.

I. — Le problème philosophique est avant tout le problème de nos idées, de leur origine, de leur valeur (p. 11). Deux écoles contraires ont tenté de le résoudre : d'une part, celle qui cherche l'âme dans le cerveau; d'autre part, celle qui fait abstraction du cerveau et ne connaît que la pure pensée; d'un côté, ce qu'on appellerait maintenant l'école psycho-physiologique; de l'autre, l'école cartésienne.

Il y a trois façons d'étudier l'âme par le cerveau : ou bien avec Hartley et Bonnet chaque fonction de l'esprit est rapportée à un centre spécial, chaque phénomène à une fibre; l'infinie diversité des faits de conscience se disperse dans l'infinie diversité des mouvements cérébraux; ou bien avec Descartes on recherche un siège unique de toute l'âme; ou bien enfin avec Gall on adopte un point de vue intermédiaire : on localise simplement les facultés.

Les trois thèses sont chimériques : la première se heurte à l'unité du moi; la seconde s'appuie sur une unité toute d'imagination, par conséquent sur une ombre; quant à la troisième, elle réunit les difficultés des deux premières et en ajoute d'autres. La craniologie en effet n'explique dans l'individu ni les transformations fréquentes du caractère ni les intermittences de la passion. Les trois hypothèses soulèvent d'ailleurs de communes difficultés. Aucun rapport de causalité n'est possible entre le cerveau et la pensée, « car il n'y a aucune homogénéité entre un mouvement cérébral et une idée ». De plus, la physiologie de l'esprit même achevée, on ne saurait toujours rien. Des séries d'idées coulant parallèles à des séries de mouvements, voilà tout ce que l'on constaterait. La psycho-physiologie pour Biran, comme le platonisme pour Aristote, double les choses en croyant les expliquer. (Observations sur le système de Gall.)

II. — Serons-nous plus heureux en nous tournant vers Descartes? Nullement. S'enfermer dans le monde de la pensée, révoquer en doute tout ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire des vérités nécessaires, par

exemple le sentiment que j'ai de la réalité de mon corps, c'est ébranler la certitude. « Le scepticisme triomphe dès ce premier pas dans le doute universel. » Et, de fait, Descartes échoue dans sa poursuite du triple objet de la métaphysique, l'âme, le monde, Dieu. Il mutile la première en se condamnant à ignorer tout ce qui échappe à la conscience claire. Il ne prouve le second qu'en glissant vers le spinozisme. Il n'établit la réalité du troisième que par des sophismes.

Il y a plus. Ces diverses difficultés, le cartésianisme les a créées de toutes pièces faute d'avoir reconnu que toute idée simple et nécessaire, toute notion enveloppe nécessairement la croyance à son objet (p. 104). J'ai nécessairement l'idée de mon existence, donc j'existe, et c'est là le fond du *Cogito*. J'ai nécessairement l'idée d'étendue, l'idée de cause; donc l'étendue existe, donc il y a des causes. Dès lors, le problème de l'existence de Dieu disparaît. « Si la notion de Dieu, celle de l'âme séparée est au nombre des notions de causes, il n'y aurait pas plus de démonstration possible de sa réalité qu'il n'y en a de celle de la substance matérielle. Et l'argumentation de Descartes serait inutile » (p. 106). — (*Comment. sur les Méd.*)

Remarquons en passant ce mode de raisonner. La crainte de l'idéalisme et du panthéisme a poussé Biran à ressusciter le réalisme objectif de Platon.

III. — L'étude du cerveau nous trompe, la réflexion pure nous égare. Revenons à des procédés plus sûrs, à l'observation intérieure. Il s'agit de déterminer les éléments. « Il s'agit aussi de retrouver l'ordre simultané et successif de leur association. » Par conséquent la méthode est multiple, à la fois analytique et synthétique. Suivons-la dans son double mouvement. (*Rapp. de la psych. avec les sc. nat.*)

Une essentielle distinction s'impose, celle des idées et des notions, des croyances et des connaissances. Les idées représentent des objets ou des classes d'objets. Elles résultent d'un travail d'observations et de comparaisons. Aucune unité ne les fonde. Elles n'en ont pas d'autre que celle du mot qui les exprime. Enfin leur emploi est libre.

Les notions au contraire, celles de cause, de substance, d'unité, etc., sont des besoins de l'esprit, des croyances, qui naissent en lui de sa propre action. Avant de s'appliquer aux choses du dehors, elles révèlent la vie du dedans. Elles ont dans le moi agissant, dans le sentiment qu'il a de son effort actuel leur source profonde. Universelles, elles le sont au terme du travail de la réflexion. Mais primitivement elles sont individuelles, et, quoique individuelles, nécessaires. « A partir de celle de causalité qui est la base de toutes les notions, l'esprit trouve en lui la substance, la force; il les constate ou reconnaît leurs caractères au dehors; mais il ne dépend pas plus de lui de les avoir, de les écarter, ou de modifier leur nature, que d'exister, de se créer ou de s'anéantir lui-même » (p. 157). Selon Kant et Leibniz, elles émergent au contact de la sensation, déjà achevées et d'un seul jet. Pour Biran, elles naissent d'abord limitées à notre individuelle réalité; puis peu à peu, se

répandant au dehors, elles envahissent la nature, elles enveloppent tous les êtres. Si l'expérience et la réflexion les achèvent, la volonté les commence, les crée.

Mais comment ces notions nées en nous passent-elles hors de nous? Comment une donnée de la conscience, individuelle et subjective, devient-elle un principe de la raison, universel et objectif? Ce problème marque le passage de l'analyse à la synthèse. Mais aussi le même philosophe, qui jusqu'alors a fait preuve d'une rare puissance d'observation, désormais va hésiter, et finalement échouer. « Si, dit-il, du sentiment que nous avons de notre moi au moment même où il agit, nous passons à la croyance que quelque chose en nous persiste, c'est-à-dire à la notion d'une substance, d'une cause permanente, c'est qu'une nécessité de notre esprit nous y détermine. » — « Qui peut nier, ajoute-t-il, que les notions d'êtres, de substances, et avant tout de causes efficientes ou de forces ne soient des résultats nécessaires et primitifs des lois constitutives de l'esprit humain » (p. 162). Cela revient à dire que la raison suppose trois sortes de termes : 1° les notions dérivées de la conscience; 2° les lois inhérentes de l'esprit; 3° l'action de ces lois sur ces notions. Mais alors que sont ces lois? D'où viennent-elles? Comment agissent-elles? Biran ne le dit pas.

Plus loin, il reprend : « Si l'on demande comment nous pouvons transporter la force constitutive de notre moi aux objets extérieurs ou aux substances étrangères, et comment, prenant d'abord en nous-mêmes l'idée de cause efficiente, nous pouvons l'attribuer à des êtres qui ne sont pas nous, *nous pourrons nous contenter de répondre* que cela se fait ainsi par un principe d'induction qui se lie immédiatement au fait primitif de notre existence individuelle » (p. 241). Nous nous permettrons de n'avoir pas le contentement si facile. Car il reste à savoir ce qu'est ce principe d'induction et ce qui gouverne son action.

Biran devait plus tard reconnaître son illusion. « Entre le sentiment individuel de la causalité du moi et la croyance ou notion universelle de cause, *il y a un abîme* qui ne peut être franchi avec le seul secours de l'analyse, et par l'analogie ou l'induction. » Cet aveu du Journal intime (Éd. Naville, p. 201) est une critique décisive de la théorie. Elle clôt toute discussion.

D'ailleurs, à en croire Biran lui-même, rien ne serait surprenant dans cet insuccès. Toute théorie de la raison est une construction métaphysique. Or métaphysique et psychologie s'excluent, et le plus souvent on ne réussit dans l'une que pour échouer dans l'autre (p. 4). Nous avons donc de quoi nous consoler. La métaphysique biranienne est de sable. Sa psychologie est d'argile, et la philosophie de l'effort n'a pas dit son dernier mot.

L. GÉRARD-VARET.

Alfred Fouillée. La philosophie de Platon, deuxième édition, revue et très augmentée, 4 vol. in-18 (Hachette). Tome I. *Théorie des Idées et de l'amour*; t. II, *Esthétique, morale et religion platoniciennes*; t. III, *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme*; t. IV, *Essais de philosophie platonicienne.*

M. Fouillée maintient et confirme par de nouvelles preuves son interprétation première du platonisme. Les interprètes les plus récents de Platon, principalement Zeller, Teichmüller et Chiappelli, ont beaucoup discuté pour savoir si le platonisme était un monisme panthéiste ou un spiritualisme admettant une distinction substantielle entre le monde et Dieu. En d'autres termes, les Idées sont-elles *immanentes* ou *transcendantes*? — M. Fouillée croit que, devant ce dilemme, Platon aurait fait ce qu'il fait le plus souvent : il eût accepté les deux thèses et, selon son expression, « pris les deux à la fois », en distinguant les points de vue. Il est certain que, si quelqu'un a compris, après Parménide, la nécessité d'une unité fondamentale et radicale à laquelle tout se rattache, c'est l'auteur du *Parménide* et de la *République*. Il a admis que l'unité « supérieure à l'intelligence et à l'essence » fait notre être et l'être du monde; qu'elle est en nous et nous en elle; que, si elle était vraiment différente de nous par le fond même de son être, elle constituerait avec nous une « dualité » au-dessus de laquelle la dialectique « élèverait aussitôt une unité supérieure », et c'est cette unité qui serait la vraie, la dernière, la seule *une* et *universelle*. En ce sens, Platon est *moniste* et prépare les néo-platoniciens d'Alexandrie. Mais, d'autre part, il a toujours soutenu que l'unité primitive enveloppait et fondait une réelle multiplicité, que les racines du multiple dans l'un étaient les *formes éternelles* ou Idées, et que le lien des Idées, leur unité, était la réalité parfaite, achevée, accomplie, en un mot le *Bien*. Or le *Bien* n'est pas pour Platon le *monde* même, tel que nous le voyons, la région du *devenir* et de la génération. A ce point de vue, il refuse de confondre Dieu avec le monde, le Dieu générateur avec le « Dieu engendré ». Les deux thèses sont donc vraies à la fois pour l'auteur du *Parménide*. Dieu est « identique au monde et différent du monde, ni identique, ni différent ». Il fait un avec le monde et il fait deux. Il fait un dans l'unité d'où tout sort et où tout revient; il fait deux sous le rapport des perfections et formes du bien, des Idées; car les Idées reposent éternellement dans le Bien-Un, tandis que dans le monde elles sont à l'état de devenir.

Les Idées mêmes sont-elles immanentes au monde ou transcendantes? — Ici encore, selon M. Fouillée, les deux thèses sont vraies à la fois pour Platon. Les Idées ne peuvent pas être absolument séparées du monde et de notre pensée, χωρίς; car alors, Platon l'a montré lui-même dans le *Parménide*, nous ne pourrions les penser et elles n'auraient aucune influence sur les choses : elles ne seraient pas « *causes* exemplaires ». De plus, dit Platon, l'Être même qui possède « la science en soi » ne pourrait « connaître ce qui est en nous »,

puisque « les Idées se rapporteraient à elles-mêmes, et ce qui est en nous à ce qui est en nous ». Mais, d'autre part, l'Idée *présente* et *immanente* aux choses, παροῦσα, ἐνοῦσα (termes qui expriment la vraie doctrine de Platon), n'admet pas dans sa pureté intrinsèque la génération, le mouvement, le devenir; elle n'en contient que le principe et la condition éternelle. L'idée est donc, en elle-même, supérieure à tout ce qui est muable. « Imaginez une roue qui tourne, dit M. Fouillée, le centre est immobile, les rayons sont emportés par un mouvement perpétuel. L'unité est le centre lumineux et ardent de l'Univers; tous les êtres changeants en sont les rayons; les Idées sont les points de départ des rayons multiples et diversement colorés dans l'unité éblouissante du centre. »

On voit que M. Fouillée, pour l'intelligence du platonisme, accorde une grande importance au *Parménide*. Par les éclaircissements nouveaux que contient cette seconde édition, il pense avoir donné de ce difficile dialogue une interprétation vraiment positive. Outre les chapitres sur la *participation* contenus dans le premier volume, le second renferme un appendice consacré à l'explication du *Parménide*, dont M. Fouillée a découvert le plan, tracé par Platon lui-même, dans une page capitale du *Philèbe*.

Le troisième volume, intitulé *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme*, contient des chapitres nouveaux sur le platonisme dans les temps modernes, depuis Descartes et Malebranche jusqu'à Kant et Schopenhauer. M. Fouillée montre que ce dernier est un platonisant. Schopenhauer a d'ailleurs adopté expressément et développé la théorie entière des Idées platoniciennes dans un des livres de son ouvrage sur le *Monde comme représentation et volonté*.

Le volume qui excitera le plus vif intérêt et que bien des professeurs de philosophie voudront sans doute voir aux mains de leurs élèves, c'est le quatrième, qui renferme ces *Essais de philosophie platonicienne*, « écrits, dit M. Fouillée, avec l'enthousiasme de la jeunesse, sous l'influence de la grande doctrine idéaliste que nous venions d'étudier et de commenter ». M. Fouillée a cru devoir laisser ces essais, à cause de la faveur avec laquelle ils furent jadis accueillis et des éléments de vérité ou de possibilité qu'ils peuvent encore contenir. Il y a même ajouté des fragments de son Mémoire sur Platon qu'il n'avait pas d'abord publiés, notamment une curieuse étude sur l'optimisme platonicien et alexandrin. Il a partout rectifié les inexactitudes de déduction sans modifier les principes qui servent de point de départ, ὑποθέσεις. « Quoique notre pensée, dit-il, depuis ces années de la jeunesse, ait subi le changement et le développement inévitables pour toute pensée vivante et sincère, nous croyons qu'il y a encore et qu'il y aura toujours, pour le philosophe, de l'utilité à dire comme Ramus : « Moi aussi je veux socratiser, je veux platoniser. Il y a une sorte de platonisme éternel qu'il importe au philosophe de com-

prendre, une idée du platonisme que tout homme qui pense peut retrouver au fond de sa pensée même : c'est cette Idée que nous avons essayé de dégager de ses nuages. »

Dans une Introduction récemment écrite, M. Fouillée se pose cette question de haute importance : — Quels sont les éléments de vitalité que semble encore aujourd'hui renfermer le platonisme, après la critique de Kant et le développement de la philosophie évolutionniste? — L'unité radicale des choses est conçue par Platon comme un principe : 1° d'intelligibilité; 2° d'intelligence; 3° de bien. On peut même dire que le platonisme est en entier dans ces trois thèses qui se développèrent successivement à travers l'histoire de la philosophie : — Tout a son principe dans l'intelligible, tout a son principe dans l'intelligence, tout a son principe dans le bien. C'est la seconde thèse qui a été surtout développée par Aristote, la troisième par le christianisme. M. Fouillée examine successivement les trois propositions génératrices du platonisme; il en montre le fort et le faible, et cherche sous quelle forme elles peuvent encore se soutenir. La conclusion est que nous ignorons si *l'idéal*, qui est la réalité corrigée par l'homme, est *réalisé* déjà quelque part. Mais ce qu'on peut dire, c'est que la conception de l'idéal, de l'Idée, entendue cette fois comme modèle de ce qui *devrait être*, n'est nullement chimérique, en ce sens qu'elle tend à se réaliser elle-même en se concevant. Les Idées ne sont pas seulement des principes transcendants; elles sont aussi, par l'intermédiaire de nos pensées et de nos désirs, des forces immanentes, des facteurs de l'évolution, agissant en nous et, par nous, dans le monde. L'idéal, entendu de cette manière, est le fondement de l'art, de la morale, de la politique même.

Aussi, en construisant sa théorie des *idées-forces*, M. Fouillée pense être resté fidèle à l'esprit platonicien, quoiqu'il ait ramené l'idéal des hauteurs du monde intelligible dans le monde même du devenir et de l'évolution. L'idée a, pour lui, une causalité, elle est une condition de changement en même temps que de durée, elle a une efficacité sur la marche même des choses : « elle se réalise en se pensant ». Ce point admis, M. Fouillée permet aux platonisants d'en tirer des inductions relativement au fond même des choses, mais ces inductions demeureront des hypothèses, et c'est seulement si on les ramène ainsi à une forme problématique que les plus hautes propositions du platonisme pourront encore se défendre. « Un système qui parviendrait à la concordance totale, à la complète unification, serait pour nous la vérité même. Le besoin subjectif d'unité est ce qu'il y a en nous de plus profond, et comme c'est à l'unité que nous mesurons la vérité objective, il en résulte que ce besoin subjectif est le besoin même d'objectivité. La dialectique demeure donc, en somme, la vraie méthode métaphysique : le tout est de savoir quelle est la conception de l'ensemble des choses qui est vraiment capable d'unifier toutes nos pensées, de les mettre d'accord entre elles et avec tous les faits. Si

une telle unité était atteinte, le doute transcendantal ne serait plus à craindre : ce qui est *en soi* se réconcilierait avec ce qui est *dans la pensée,* et toute dualité, avec le doute qu'elle engendre, s'évanouirait dans l'unité. »

X.

Scotus Novanticus. METAPHYSICA NOVA ET VETUSTA. A RETURN TO DUALISM. (Second edition, revised and extended. Williams and Norgate, London and Edinburgh, 1889.)

Il nous est agréable de signaler cette deuxième édition d'un livre que nous avons recommandé ici même à son début [1]. La Métaphysique ancienne et nouvelle de Scotus Novanticus, ou plutôt — car succès oblige et l'auteur a cette fois rompu l'anonyme — de M. S. S. Laurie, professeur à l'Université d'Édimbourg, méritait d'être lue avec le plus grand soin, pour être appréciée. Elle a su, en Angleterre et ailleurs, intéresser le public par le sérieux des conceptions, comme elle a attiré l'attention spéciale des critiques par la finesse des analyses, la profondeur des déductions, et la rigueur, un peu tendue parfois, de la méthode dialectique. Au total, livre de haute valeur, digne de l'écrivain érudit et exercé qui l'a conçu et du public savant auquel il s'adresse.

L'œuvre, mieux adaptée aujourd'hui aux nécessités d'une lecture patiente, a pris plus de corps. Une centaine de pages nouvelles (1re éd., 182 p.; 2e éd., 295 p.), et des plus substantielles, ont été écrites par M. Laurie, dans le dessein de se faire plus complètement entendre là où la pensée encourait le risque d'être taxée de subtilité extrême.

On sait que, d'après notre auteur, la connaissance humaine tout entière, du plus bas degré au plus élevé, n'est que la manifestation progressive d'une « activité fondamentale » qu'il appelle la « Volonté-Raison ». C'est, selon lui, l'idée de force, de puissance cinétique capable de se déployer pour ainsi dire hors d'elle-même, de s'analyser elle-même dans ses sensations et de se distinguer en même temps de celles-ci (considérées comme objets), qui nous révèle notre propre existence consciente et personnelle. Toutes les formes cognitionnelles de l'intelligence, toutes les catégories de l'entendement dérivent de cette activité cinétique, que rien ne produit, qui se produit d'elle-même (*stupendous central force*) et qui par suite mérite d'être appelée libre. Le premier acte de conscience n'est que la première prise de possession de cette activité par elle-même. Ce n'est pas un hiatus dans l'ordre de la vie organisée où tous les degrés s'entretiennent, mais c'est un élan nouveau, absolument remarquable, de l'activité fondamentale réduite jusqu'alors à l'état purement sensitif, que M. Laurie nous décrit ainsi :

1. *Revue philosophique,* février 1887.

« Le premier et rudimentaire degré de cette capacité de sentir, envisagé comme conscience, semble être le sentiment d'*une unité de sensation*, rien de plus ; ainsi, quand une limace porte en avant ses cornes et se trouve avertie de la présence d'un obstacle sur son chemin. Ce degré de sentir — le sentiment d'une unité et rien de plus — je l'appelle, faute d'un terme meilleur, « sensibilité ». Voilà la sensation sous sa forme la plus simple. Le sentiment confus est bien *au dedans* de l'organisme de la limace, mais l'organisme réfléchit et projette son acte de sentir dans le milieu extérieur. Le stimulus externe ne peut pas encore être appelé en toute rigueur « un objet », ni la limace « un sujet ». Un pas a été fait vers cette distinction, et c'est tout.

« Le jour où la psychologie de l'animal aura été complètement explorée dans sa corrélation avec la structure nerveuse, il sera possible de tracer les degrés de la marche ascensionnelle par laquelle on passe de cette sensation élémentaire à l'étage beaucoup plus élevé de la conscience animale, chez certains vertébrés par exemple. »

Tout s'enchaîne, à travers une série indéfinie de transitions, dans le monde de la sensibilité animale, où se révèle une seule et même activité que M. Laurie nomme la « conscience » ou « l'esprit » dans sa nature potentielle. Tout aussi se développe dans l'ordre de la connaissance humaine et raisonnée, par un même processus unique. Malgré ses modalités diverses, l'activité de la raison est une, et elle n'est rien que l'activité perceptive de la volonté-force, en tant que celle-ci entreprend d'effectuer l'analyse et la synthèse de ses sensations, c'est-à-dire de l'univers.

Car il y a un univers, et c'est pourquoi M. Laurie, tout en professant un sincère idéalisme métaphysique, se déclare un dualiste décidé, fait même de ce dualisme un caractère essentiel de sa doctrine. Le compatriote de David Hume s'efforce, avec un talent d'analyse admirable, d'établir contre les idéalistes absolus, ou simplement contre les idéalistes purement subjectifs, qu'il est impossible de confondre et d'identifier tout ce qui est contenu dans l'objet de sensation avec tout ce qui nous est révélé dans l'acte perceptif du sujet. L'opposition est fondamentale et non pas seulement psychologique, mais métaphysique. L'existence d'un univers distinct de nous, dit M. Laurie, nous est révélée dans la sensation elle-même, mais il ne suit pas de là qu'on doive substantialiser le monde comme objet, lui attribuer une indépendance métaphysique à laquelle il n'a pas droit et dont il n'a pas besoin; contentons-nous de lui reconnaître une existence propre, puisque l'objet est la contre-partie nécessaire, ou du moins constante, de l'action réflexe ou volontaire, de la simple sensation ou de la perception cognitive. L'esprit de l'homme ne crée pas l'objet, parce qu'il le projette, comme dirait un berkeléien; mais il le projette, parce qu'il l'a déjà subi et appréhendé.

C'est ce que l'auteur explique dans un chapitre nouveau intitulé « Nature » dont nous citerons quelques lignes :

« Si l'analyse précédente est une analyse vraie, il est impossible de soutenir que l'objet sensible « subsiste par lui-même », quel que soit le sens que l'on prétende donner à cette expression. Il existe seulement dans, par, et pour l'esprit, lequel à vrai dire n'est pas *mon* esprit, mais l'Esprit universel. Ceci, à mon sens, est maintenant une vérité démontrée, une simple constatation de fait. Mais cet objet des sens, bien qu'il ne subsiste pas par lui-même, subsiste cependant pour lui-même, ce qui veut dire qu'il possède son mode de subsister pour lui-même : dans son ensemble total et dans ses incarnations particulières infinies, il est distinct de l'universel mouvement que nous appelons « l'esprit », et pourtant il demeure en lui, recevant de lui son entière réalité et sa signification. C'est de cette sorte que mon corps n'est pas *moi*. Du moment où il existe des êtres doués de personnalité, il ne peut y avoir de difficulté à comprendre la possibilité de myriades d'individus. L'individualité d'une pierre est le même problème que l'individualité d'un Moi conscient de lui-même. Ces myriades d'êtres et le total de toute possibilité sensible me sont donnés, en fait, dans, par et pour l'Esprit universel.

« Il est donné à l'homme seul de reconnaître l'unité immanente des choses par opposition à l'Être-un et à la Vie-une, et dans cet acte de récognition vraie il s'abolit lui-même pour se remplir de Dieu. Il s'abolit lui-même, dis-je, en ce qu'il transporte sa personnalité au sein de l'universel, sans supprimer, bien entendu, cette personnalité : au contraire, il lui donne toute sa plénitude.

« Ainsi l'esprit fini contemple l'esprit infini. Quoique fini, il a conscience de l'Infini et des relations infinies qui lui sont propres. »

Plusieurs pages de cette métaphysique, en dehors de toute doctrine, seraient à lire avec profit pour l'élévation remarquable du sentiment, la délicatesse sobre du style, et le genre de religiosité un peu assourdie et forte pourtant — sorte de plain-chant *mezza voce* — qui s'en dégage. C'est là une note de race et de climat, un signe ethnographique.

Il convient de féliciter les éditeurs Williams and Norgate. L'élégance de l'exécution typographique, la beauté du papier, la commodité du format et de la reliure anglaise, font de ce livre un manuel attrayant de hautes pensées, et marquent une intention assurément fort louable de charmer et de retenir les curieux de métaphysique.

A. DEBON.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The American Journal of Psychology.

Tome II, n°s 3 et 4.

W. Noyes. *Paranoia : étude sur l'évolution du délire des grandeurs systématisé.* — L'auteur continue et achève cette étude commencée dans le précédent numéro : il a joint à son article un grand nombre de dessins dus à son sujet qui justifient cette remarque finale que « la grâce et la beauté de la conception ainsi que celle des citations accompagnant les dessins, font vivement regretter qu'un talent si original ait été arrêté dans son développement par la maladie ».

Hodge. *Sur quelques effets de l'excitation électrique sur les cellules ganglionnaires.* — C'est un principe en physiologie que l'activité fonctionnelle d'un tissu dépend de celle de ses cellules individuelles : le microscope a montré que ces changements peuvent atteindre une grandeur considérable : l'auteur s'est proposé de faire cette recherche pour les cellules ganglionnaires et il est arrivé aux résultats suivants, en excitant par l'électricité des cellules de chat, grenouille, etc. : 1° pour le noyau, diminution marquée dans le volume, il change de forme et de rond devient dentelé et irrégulier ; 2° pour le protoplasma cellulaire, légère diminution de volume, formation de vacuoles ; 3° pour la capsule cellulaire, diminution dans le volume des noyaux.

Sanford. *Nature et cause de l'équation personnelle* (fin). — Il faut considérer séparément les deux méthodes usitées. 1° La méthode chronographique. Tout se passe d'une manière analogue à ce que la psychologie physiologique a étudié sous le titre de « réaction sans signal ». L'équation personnelle est due à l'inertie physiologique de l'observateur ; ceux qui anticipent l'événement ajoutent un facteur mental qui compense partiellement ou même dépasse le délai physiologique. 2° Méthode de l'œil et de l'oreille. L'erreur vient de ce qu'en pareil cas, l'observateur ajuste son attention, tantôt à la sensation auditive (pendule), tantôt à la sensation visuelle (passage de l'astre). L'auteur insiste sur l'importance de l'image consécutive de l'étoile dont on ne tient pas suffisamment compte dans les théories courantes.

Burnham. *La mémoire au point de vue historique et expérimental* (fin). — Ce dernier article est consacré à l'étude des « paramnésies » ou fausses réminiscences, sujet qui a été très peu traité et seulement dans

ces dernières années par Sully et surtout Krapelin. L'auteur donne la classification proposée par ce dernier et l'adopte avec quelques légères modifications. 1° Paramnésies simples, sont très fréquentes, surtout dans les rêves; elles consistent en ce qu'une simple image apparaît comme une réminiscence; 2° Paramnésies par identification : une expérience nouvelle apparaît comme ayant été déjà éprouvée, elle est très fréquente chez les aliénés. H. Jackson la signale comme un des prodromes de l'attaque épileptique. 4° Paramnésies suggérées ou par association. Dans ce cas, une impression actuelle suggère une illusion de la mémoire. — L'auteur passe en revue les diverses théories proposées pour expliquer les fausses réminiscences et n'en trouve aucune satisfaisante. Il termine en faisant remarquer l'importance médico-légale de ce phénomène et en espérant que des recherches ultérieures en feront mieux connaître la nature.

Dans un dernier article, les principales discussions contemporaines sur l'associationnisme sont passées en revue. L'auteur termine en exposant les recherches psychophysiques d'Ebbingham sur la mémoire, analysées dans la *Revue*, tome XIX, p. 687, et en indiquant un certain nombre de questions à élucider.

CH. EDWARDS. *Le Folk-lore des nègres des îles Bahama.*

C. LADD FRANKLIN. *Sur quelques caractéristiques de la logique symbolique.* — L'œuvre principale de la logique symbolique, telle qu'elle a été comprise surtout par Boole, consiste dans cette idée féconde que les sujets et les prédicats ne sont pas nécessairement des touts indivisibles. Le syllogisme ordinaire est de peu d'utilité quand il y a plusieurs prémisses complexes; la logique symbolique les prend toutes, puis procède par élimination et opère sur ce qui reste. L'emploi des signes qui effarouche tant de personnes, ne fait pas partie essentielle de cette nouvelle logique et M. Keynes a pu écrire un traité complet sur la matière, sans employer un seul signe. Il faut remarquer d'ailleurs que traiter un sujet par signes, c'est simplement faire usage d'un système d'abréviations. — D'après l'auteur, le caractère d'un système de logique étant absolument déterminé par le caractère de la copule choisie pour représenter ses propositions, il s'ensuit qu'il y a quatre systèmes de logique possible, essentiellement différents : 1° celui de Boole qui choisit la copule négative symétrique : aucun *a* n'est *b*, ou il n'y a pas de *ab*.; 2° la logique de la copule affirmative non symétrique de Maccoll : tout *a* est *b*; 3° la copule négative non symétrique : il n'y a que *a* qui soit *b*; 4° la copule affirmative symétrique : tout est *a* ou *b*. Cette dernière forme, qui est adoptée par l'auteur, a été élaborée par M. Mitchell.

Sous ce titre : « Pour prendre congé de nos lecteurs », M. Renouvier, dans le dernier numéro de la *Critique philosophique*, expose les raisons qui l'ont déterminé à cesser sa publication. « Quand nous fondions, dit-il, cette Revue, il y a dix-huit ans, nos espérances dans le succès de l'idée criticiste en France étaient à la hauteur de la conviction que nous avions et que nous gardons encore de sa vérité et de sa fécondité..... Mais il ne s'est pas produit dans la jeunesse, après les événements des années 1870 et 1871, un mouvement philosophique propre à nous seconder. » A notre avis, M. Renouvier pèche par excès de défiance. La situation du criticisme est tout autre en France qu'il y a une vingtaine d'années. N'est-il pas maintenant, en fait sinon en droit, la doctrine qui règne d'une manière presque exclusive dans l'enseignement universitaire à tous ses degrés ?

Nous ne voyons pas disparaître sans regret cette vaillante Revue qui a si vivement combattu pour la cause des idées générales pendant ses dix-huit années d'existence. M. Renouvier et son collaborateur M. Pillon ont presque seuls suffi à cette tâche. Ceux qui savent quelle somme de travail collectif exige la publication d'une Revue, apprécieront le mérite extraordinaire d'un pareil labeur.

M. Pillon se propose de continuer cette publication sous la forme d'un volume annuel intitulé l'*Année philosophique*.

NÉCROLOGIE

M. ANDREA ANGIULLI, directeur de la *Rassegna critica* et professeur à l'université de Naples, est mort dans cette ville le 2 janvier 1890 à l'âge de 53 ans. Il était l'un des principaux représentants de la pédagogie en Italie.

Ses principaux ouvrages : *La Pedagogia, lo stato e la famiglia*, *la Pedagogia e la filosofia positiva* et *Questioni di filosofia contemporanea*, ont été étudiés ici en détail. Angiulli était un homme d'une grande activité, instruit, d'un esprit net, sincère, avec une tendance bien marquée vers les recherches scientifiques. On ne peut lui reprocher qu'une certaine âpreté dans la polémique, notamment contre son adversaire en pédagogie, P. Siciliani.

Le propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

L'ÉVOLUTION DE LA PHILOSOPHIE[1]

Le siècle qui a vu naître la sociologie était particulièrement qualifié pour élaborer de nouvelles conceptions sur la marche historique des idées d'ensemble et des doctrines générales. Aussi voyons-nous que la philosophie contemporaine s'est beaucoup préoccupée du problème de sa propre évolution. C'est là un des traits les plus significatifs du mouvement philosophique à notre époque.

Dans notre livre sur l'*Ancienne et la Nouvelle philosophie*, nous avons essayé de montrer que les explications courantes du développement de la philosophie pouvaient se ramener, soit à l'explication psychologique, adoptée par la majorité des philosophes contemporains, par les criticistes aussi bien que par les évolutionnistes, soit à l'explication moitié sociologique, moitié psychologique, qui a fourni au positivisme sa célèbre généralisation des trois états. Nous avons tâché de faire ressortir, à ce propos, la vanité du procédé qui consiste à chercher dans les lois psychiques l'explication de phénomènes complexes ayant pour causes immédiates des faits manifestement sociaux; et nous avons fait voir que si le positivisme échappe en partie à cette erreur, il tombe, en revanche, dans une série d'illusions très graves dont les principales sont : l'interversion de la succession causale des phénomènes mentaux décrits par la loi des trois états, la théorie de l'inconnaissable et la confusion de l'hypothèse philosophique, essentiellement invérifiable, avec l'hypothèse scientifique qui peut toujours être vérifiée.

Enfin, en face des conceptions erronées ou incomplètes acceptées par les trois grands systèmes de la philosophie moderne, nous avons proposé et adopté une conception purement sociologique qui nous a conduit à l'établissement de la loi générale de corrélation entre les sciences particulières et la philosophie, et de son corollaire, la loi des trois types de la métaphysique.

1. Chapitre d'un livre qui doit paraître prochainement à la librairie Alcan : *la Philosophie du siècle : Criticisme, positivisme, évolutionnisme.*

Nous ne reviendrons pas ici sur les points qui ont été débattus et suffisamment éclaircis, croyons-nous, dans notre précédent travail. Mais, dans ce vaste sujet, il y a des questions que nous n'avons pas abordées ou que nous avons à peine effleurées. Les réflexions qu'on va lire nous ont été suggérées par nos méditations ultérieures sur la solution qu'il convient de donner à un problème de sociologie qui, à notre sens, prime aujourd'hui tous les autres problèmes agités par les philosophes.

Trois thèses bien distinctes en apparence, mais intimement liées en réalité, sont présentées dans les pages suivantes. La première ne tend à rien de moins qu'à faire ressortir l'identité fondamentale de la philosophie du passé et de la philosophie moderne; la seconde se propose de montrer que la théorie psychologique de l'évolution de la philosophie, loin de contredire l'explication sociologique des mêmes faits, y est virtuellement contenue; la troisième, enfin, qui forme le véritable nœud du débat et à laquelle nous consacrons la plus grande partie de cette étude, s'efforce de déterminer la place et le vrai rôle de la philosophie dans l'évolution mentale de l'humanité.

I

La question de la genèse de la philosophie moderne est encore l'objet de théories très vagues et d'explications qui n'ont rien de scientifique. On n'est guère sorti de la phraséologie banale sur la scission funeste entre la science et la philosophie, on parle d'éruptions soudaines de métaphysique venant interrompre un développement philosophique d'une espèce soi-disant totalement différente, on se complaît enfin dans la vieille opposition du dogmatisme et du scepticisme, on range tous les systèmes philosophiques dans deux classes, dont la première est censée représenter l'ancien esprit aventureux de la métaphysique, et la seconde, l'esprit prudent de la science.

Mais il faut se faire une étrange idée de l'évolution philosophique pour venir défendre aujourd'hui ces conceptions surannées. L'opposition radicale entre le dogmatisme, qu'on identifie avec la théologie et la métaphysique, et le scepticisme, qu'on rapproche de la science positive, n'a jamais été établie sur une base solide. On a dit, il est vrai, pour justifier cette opinion, que nulle philosophie ne saurait échapper au dilemme suivant : « ou construire une ontologie, et tomber dans les hypothèses, ou n'en pas construire du tout, et alors se passer de dogmatisme; ou l'hypothèse avec ses incertitudes, ou

le scepticisme avec ses conséquences ». Mais les « incertitudes de l'hypothèse » sont précisément « les conséquences du scepticisme », et *vice versa*. On s'illusionne donc gratuitement lorsqu'on prétend choisir entre l'hypothèse invérifiable, le dogmatisme, et la reconnaissance qu'il n'y a encore qu'elle de possible dans le domaine du savoir général, le scepticisme. On démontre involontairement l'identité fondamentale des systèmes philosophiques qui ont toujours passé pour être inconciliables, et on prouve seulement que les prétendus adversaires, les dogmatistes les plus intransigeants comme les plus outrés des pyrrhoniens, ont constamment été d'accord quant à la nature incertaine du terrain sur lequel les premiers se sont risqués et où les seconds ont refusé de mettre les pieds. La question entre le dogmatisme et le scepticisme est évidemment mal posée. Mais la psychologie actuelle, si imparfaite qu'elle soit, permet déjà d'écarter le dilemme illusoire qui a si longtemps troublé les philosophes et qui se réduit à une tautologie manifeste. Le dogmatisme et le scepticisme ne sont que deux formes voisines et se transformant sans cesse l'une dans l'autre, d'une seule et même erreur de l'esprit humain : la croyance à la réalité de l'inconnaissable.

L'ancienne métaphysique et le positivisme moderne sont dans le même cas et présentent entre eux le même rapport. La philosophie positive a été une réaction grandiose de l'esprit inductif ou scientifique contre l'ancien esprit métaphysique et foncièrement déductif. Un philosophe contemporain, M. Clay, le reconnaît judicieusement. « La déduction, dit-il, la déduction qui part des axiomes, ayant obtenu un succès éclatant dans la construction des mathématiques, avait fourvoyé la spéculation dans le labyrinthe de la métaphysique, où elle épuisait l'intelligence humaine. Et cependant l'induction, se fondant sur des données sans garantie, prouvait par ses résultats qu'elle était dans une voie meilleure. Il arriva que la métaphysique et sa méthode perdirent ainsi tout crédit auprès du sens commun, qui, dès lors, inclina vers la résolution de borner la spéculation à la simple recherche de la connaissance sans garantie. Désormais, il ne devait reconnaître comme critère du vrai que l'utilité, surtout celle qui consiste à prévoir. En outre, et sans y prendre garde, il s'arrogea le droit de rejeter les données qui contrariaient ses tendances, à savoir, celles qui penchaient vers la métaphysique. En cela son élan lui fit dépasser la borne. Il eût pu se maintenir sur la pente sans tomber dans la métaphysique même [1]. »

L'accusation de métaphysique inconsciente portée ici contre le

1. Clay, *l'Alternative*. Paris, Alcan, 1886, p. 192.

positivisme nous semble très juste. M. Clay nous paraît cependant l'aggraver inutilement quand il suppose que le positivisme aurait pu se maintenir sur ce que l'auteur appelle avec raison une pente inclinée vers la métaphysique. M. Clay ne voit pas que l'action déductive et la réaction inductive n'ont pu se produire que sous l'influence de la loi de corrélation entre la science et la philosophie, — les déductions et les inductions, les axiomes et les connaissances non garanties par les principes logiques étant tous également des données scientifiques. Il ne voit pas non plus que la réaction inductive ou empirique devait nécessairement être aussi métaphysique, dans un sens général, que l'action déductive ou rationaliste. Ce double mouvement n'est qu'une évolution partielle, enveloppée dans une évolution générale qui a produit l'ancienne philosophie avec ses variétés déductives et inductives et qui produira, quand l'heure en sera venue, le type d'une nouvelle philosophie.

La philosophie positive est un phénomène de réaction contre la métaphysique. Mais c'est précisément pour cela qu'elle est encore une métaphysique, et c'est pour cela qu'elle est destinée à disparaître dès qu'elle aura rempli son but et rendu tous les services dont elle est capable. Comte résume les avantages essentiels de sa doctrine en disant que « l'anthropomorphisme est un expédient si naturel que, même dans l'état le plus avancé de son évolution, l'homme n'a pu y renoncer qu'en se restreignant à la détermination des lois des phénomènes, *abstraction faite de leurs causes* [1] ». Mais, si enraciné que soit dans notre esprit l'anthropomorphisme, il ne peut prétendre à une durée éternelle. Un jour viendra où cette maladie du bas âge de l'humanité ne sera plus à craindre, et où le grand remède empirique du positivisme, la résolution de borner la spéculation à la simple recherche de la connaissance sans garantie, ne trouvera que des occasions de plus en plus rares d'être appliqué.

II

Passons à notre seconde thèse. Par une inconséquence qui prend sa source dans l'état arriéré des sciences sociales, au lieu d'admettre une action directe de l'ensemble du savoir sur les conceptions du monde, la majorité des philosophes est d'avis qu'une parcelle de ce savoir, la théorie de la connaissance, suffit amplement pour expliquer la marche générale du développement de la philosophie.

1. *Cours,* résumé par Rig, II, p. 153.

C'est là, à notre sens, une réduction arbitraire, et que rien ne justifie aujourd'hui, du champ si vaste des causes qui déterminent l'état de la philosophie et les caractères différentiels des systèmes. Nous jugeons néanmoins que les classifications philosophiques, basées sur les hypothèses ayant pour objet la connaissance en général, coïncident, en définitive, avec la classification qui a pour point de départ les hypothèses visant la totalité de nos connaissances. C'est ce qui nous semble clairement ressortir d'un examen attentif des meilleures d'entre ces divisions, telles, par exemple, que la classification proposée par Hamilton ou bien encore, que la tentative récente faite par M. Renouvier.

Bien que purement psychologique, le schème hamiltonien confirme les résultats que nous avons obtenus par une autre méthode. Prenant pour point de départ les hypothèses générales à l'aide desquelles on a longtemps cru pouvoir résoudre le problème si spécial de l'extériorité de la conscience, Hamilton range toutes les philosophies en trois grandes classes : le monisme, le dualisme, et le nihilisme. Mais une analyse plus approfondie lui fait bientôt découvrir sous ces rubriques les trois types constants du matérialisme, de l'idéalisme et du sensualisme. Les monistes de Hamilton, en effet, sont tantôt des philosophes qui reconnaissent le *non-moi* seul et considèrent le *moi* comme inclus dans le non-moi, c'est-à-dire comme purement matériel; tantôt des penseurs qui reconnaissent le moi seul et considèrent le non-moi comme un produit qui s'en dégage, c'est-à-dire comme quelque chose de purement mental; et tantôt, enfin, des philosophes qui nient l'antithèse et soutiennent que l'esprit et la matière ne sont que des modifications phénoménales de la même substance commune.

Les dualistes présentent, à leur tour, deux variétés. Les uns fondent l'existence de l'esprit et de la matière sur la connaissance immédiate attestée par la conscience, et ramènent tous les phénomènes à la sensation qui devient ainsi leur unité suprême; ce sont des sensualistes purs. Les autres « rejettent la véracité de la conscience au sujet de notre connaissance immédiate de l'existence de la matière, et ne s'efforcent pas moins de soutenir, à force d'hypothèses et de raisonnements, l'existence d'un monde extérieur inconnu ». Hamilton les appelle dualistes hypothétiques ou idéalistes cosmothétiques; en réalité, ce sont nos sensualistes-idéalistes qui forment, comme le remarque avec raison le philosophe anglais, une majorité compacte parmi les penseurs des trois derniers siècles. C'est enfin encore sous le drapeau du sensualisme que vient se ranger, comme nous l'avons maintes fois démontré, la grande

classe des sceptiques auxquels Hamilton donne le nom de nihilistes ou non-substantialistes. Il est, d'ailleurs, facile de se convaincre que l'inconnaissable est également affirmé par toutes les espèces et sous-espèces hamiltoniennes. Mais si on ne saurait mettre en doute l'importance réelle du rôle joué par ce concept dans les anciennes formes du matérialisme et de l'idéalisme, il est juste de reconnaître que c'est proprement à partir du sensualisme, et surtout de l'idéalisme cosmothétique, que les doctrines agnostiques se sont développées d'une façon particulièrement brillante.

La classification adoptée par M. Renouvier aboutit à des résultats à peu près identiques. Dans son important ouvrage [1] qui, on en a déjà fait la remarque, contient le développement ou la démonstration d'une véritable philosophie de l'histoire de la philosophie, M. Renouvier propose une nouvelle distribution de toute la *materia philosophica* du passé et du présent. L'histoire de la philosophie ne se résume pas chez lui comme chez Vaihinger [2] en cette brève formule : la lutte pour la conception de la plus haute réalité; elle ne se concentre pas non plus, comme chez Hamilton, en un point unique qui est le problème de l'extériorité de la conscience. Pour le criticiste français, elle est une vaste application du principe de l'alternative qui force l'esprit à constamment osciller entre la thèse et l'antithèse, dans une série de problèmes ou d'antinomies — pour employer le terme consacré — qui sont toutes également insolubles et qui se rangent sous les six rubriques suivantes : 1° la chose, l'idée; 2° l'infini, le fini; 3° l'évolution, la création, 4° la liberté, la nécessité; 5° le bonheur, le devoir; 6° l'évidence, la croyance.

Mais, concept de la plus haute réalité, problème de l'extériorité de la conscience, contradictions irritantes auxquelles l'esprit s'opiniâtre depuis des siècles, — nous ne franchissons pas les bornes de la psychologie, nous ne sortons même pas du domaine de la théorie de la connaissance. Rien de plus naturel, dans de telles conditions, que ce trait commun qui caractérise les théories psychologiques et qui consiste en ce que, toutes, elles nient, à proprement parler, l'*évolution* de la philosophie, du moins au sens qu'attachent à ce mot les biologistes et les sociologistes. Cette négation peut choquer le sentiment scientifique moderne, elle n'a rien cependant qui doive nous étonner. Elle est la conclusion inévitable des principes acceptés par la classe entière des philosophes dont M. Renouvier

1. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 vol. in-8, Paris.
2. Voy. *Anc. et Nouv. Phil.*, p. 230 et suiv.

est le représentant. Il est évident, en effet, que si les progrès de la théorie de la connaissance résument, ou à peu près, les progrès de la philosophie, celle-ci n'a pu que demeurer stationnaire dans tout le cours de son histoire.

Quoi qu'il en soit, du reste, M. Renouvier est finalement forcé d'admettre deux séries parallèles de conceptions, l'une composée d'affirmations ou de thèses, et l'autre de négations ou d'antithèses, qui sont autant de termes conditionnés les uns par les autres. La première s'étend aux conceptions philosophiques qui prennent parti pour la matière contre l'idée, le fini contre l'infini, l'évolution contre la création, la nécessité contre la liberté, le bonheur contre le devoir, l'évidence contre la croyance; et la seconde renferme les philosophies qui se prononcent pour les thèses opposées. M. Renouvier aboutit ainsi à la reconnaissance formelle de nos deux types philosophiques fondamentaux : le matérialisme et l'idéalisme. Il est vrai qu'il omet le type intermédiaire, le biologisme ou sensualisme; mais c'est là, comme nous l'avons montré en une autre occasion, le défaut ordinaire des classifications purement psychologiques. La théorie sociologique peut seule expliquer la métaphysique tout entière, car elle est indépendante de la critique sensualiste; mais la théorie psychologique n'est que le résultat, la conclusion obligée de cette critique qui, naturellement, ne peut se retourner contre elle-même; elle n'atteint, par conséquent, que les deux formes extrêmes de la métaphysique.

En revanche, on trouve chez M. Renouvier une appréciation très juste des courants contraires qui ont entraîné la pensée des philosophes en les forçant à opter, dans la double série des thèses et des antithèses, pour des termes manifestement incompatibles. Les considérations qu'il développe à ce sujet viennent à l'appui de nos vues sur la prépondérance des systèmes mixtes dans l'histoire de la métaphysique. Mais il y a, entre les idées de M. Renouvier et les nôtres, un troisième point de contact, qui nous paraît plus probant encore.

En effet, la loi suprême de l'évolution des idées philosophiques doit être cherchée dans les rapports qui unissent les diverses phases de cette évolution à l'état incessamment modifié de nos idées scientifiques. La science évolue lentement et chacun de ses pas en avant est marqué par la solution d'un problème, qui peut être définitive, ou seulement temporaire et approximative. Toutefois, à côté des questions qui sont ou peuvent être traitées par les méthodes de la science, une large place appartient aux problèmes qui semblent entièrement échapper à l'investigation scientifique et qui, par suite, sont déclarés insolubles. C'est le bon sens vulgaire qui en décide

ainsi et qui impose, comme toujours, son opinion à la plus abstruse philosophie.

Mais dire qu'une question est insoluble, c'est simplement affirmer qu'elle est l'objet d'hypothèses invérifiables. Actuellement, les problèmes philosophiques sont tous dans ce cas. L'hypothèse invérifiable est ici la règle, la méthode dominante, soit qu'il s'agisse de questions qui s'étendent à la totalité de l'être, ou seulement de problèmes particuliers qui, écartés par la science, ont trouvé un refuge dans la philosophie, ce réceptacle commun de toutes les questions insolubles, cet habitat constant de toutes les suppositions invérifiables.

La philosophie a cependant toujours aspiré à secouer le joug de l'hypothèse universelle, et une foule de problèmes ont déjà fait retour aux sciences particulières à mesure qu'elles s'enrichissaient d'observations exactes. Ce mouvement doit s'accentuer et s'étendre de plus en plus. Il faut que la philosophie élimine de son sein tous les problèmes spéciaux, quelle que soit leur origine ou leur nature. C'est alors seulement que se dissipera l'illusion maîtresse qui consiste à croire qu'une insolubilité radicale ou organique s'attache à certains problèmes sans devenir nécessairement pour cela le lot de tous les autres; et c'est alors seulement qu'on pourra rejeter l'hypothèse universelle ou invérifiable comme un levier fantastique qui ne trouve nulle part de point d'appui.

M. Renouvier ne partage aucune de ces espérances, comme il ne partage aucune des vues sur lesquelles elles se fondent. Mais il est parfaitement d'accord avec nous sur un point dont l'importance n'échappera à personne. Comme nous, il croit que le savoir philosophique a toujours consisté, en dernière analyse, en une série d'hypothèses aussi générales qu'inconciliables; et comme nous, c'est sur le rôle de l'hypothèse dans la structure intime des systèmes philosophiques qu'il édifie leur classification rationnelle. Sa double série d'antinomies insolubles est explicitement une série de suppositions universelles diamétralement opposées et notoirement invérifiables.

Le critérium adopté par M. Renouvier nous semble défier toute contradiction. Mais on peut s'en servir en se plaçant à un point de vue exclusivement psychologique, et on peut en user en sociologiste.

Le premier procédé consiste à attacher une importance exagérée à certaines questions que la psychologie actuelle se déclare impuissante à résoudre, mais qui n'en demeurent pas moins des problèmes manifestement psychologiques. C'est le cas de M. Renouvier. Il ne

s'agit, pour lui, que de l'opposition logique ou de la non-identité présumée de certains concepts généraux et abstraits; il ne va pas plus loin, il ne considère pas les faits concrets qui correspondent à ces abstractions, et n'étudie pas leurs rapports de coexistence et de succession.

Bien différent est le procédé ou le point de vue sociologique. Il consiste à rattacher l'évolution des idées philosophiques à l'ensemble de l'évolution des idées scientifiques, et à considérer l'hypothèse invérifiable comme le signe certain qui indique l'immaturité du savoir correspondant. Partout où il rencontre une antinomie, un problème insoluble, le sociologiste soupçonne la présence, non d'un obstacle insurmontable, d'une barrière éternelle, d'un abîme sans fond, mais simplement d'un terrain vierge, incultivé, ou bien encore d'une jachère de la science, si l'on peut s'exprimer ainsi.

En somme donc, la méthode de M. Renouvier et de tous les criticistes pèche surtout par là, qu'elle nous conduit à voir une condition statique, un fait d'équilibre stable dans ce qui, en réalité, est une condition dynamique, un fait d'évolution. Les contradictions générales au milieu desquelles se débat notre esprit sont des phénomènes de croissance qui n'ont rien d'absolu. Il est d'ailleurs facile de prévoir que la translation de ces antinomies, du domaine de la philosophie dans celui de la nouvelle science psychologique, devra nécessairement entraîner à sa suite une modification profonde dans la signification ou le sens que nous attachons à ces termes prétendus incompatibles. Malheureusement, dans les essais de spécialisation déjà tentés, on s'est souvent trompé sur la voie à suivre; on a demandé, par exemple, aux sciences physico-chimiques et biologiques la solution de problèmes qui appartiennent à la sociologie ou à la psychologie concrète, et vice versa. On a trop souvent oublié aussi qu'il n'y a qu'une méthode pour atteindre au général et à l'universel, et qu'elle consiste à observer le particulier : non pas superficiellement et en gros, comme l'ont fait les sciences sur lesquelles l'ancienne philosophie s'est principalement appuyée, mais minutieusement et par le détail, comme le feront les sciences plus avancées sur lesquelles se fondera la philosophie future. Que, d'un côté, on s'applique sérieusement à chercher, dans la science sociale, la loi de l'évolution interne qui préside aux destinées de la philosophie, et que, de l'autre, les sciences particulières se perfectionnent assez pour faire surgir de leur sein la série des philosophies spéciales correspondantes, et l'inutilité de la philosophie hypothétique, de la métaphysique dans le sens le plus large du mot, qui comprend l'ancienne métaphysique théologique aussi bien que l'agnosticisme

moderne, deviendra une vérité évidente, un truisme que personne ne prendra la peine de discuter.

III

Tâchons maintenant de déterminer le vrai rôle de la philosophie dans l'évolution mentale de l'humanité.

Claude Bernard a voulu définir la philosophie en disant que « l'indéterminé seul lui appartient, le déterminé tombant incessamment dans le domaine scientifique ». — « Les philosophes, ajoute-t-il, se tiennent toujours sur les questions en controverse, et dans les régions élevées, limites supérieures des sciences. Par là, ils communiquent à la pensée scientifique un mouvement qui la vivifie... [1] »

Avant lui, Th. Jouffroy [2] avait déjà déclaré que la philosophie était « la science de ce qui n'a pas encore pu devenir l'objet d'une science,..... le reste de la science primitive totale, la science de l'obscur, de l'indéterminé, de l'inconnu ». Pour Jouffroy, l'unité de la philosophie est « une unité de couleur et de situation, et non point une unité réelle ». — « Entre tous les objets de la philosophie, dit-il, il y a cela de commun, qu'ils sont encore obscurs et inconnus. »

Selon une dernière opinion, enfin, « la philosophie est l'assaisonnement sans lequel tous les mets sont insipides, mais qui, à lui seul, ne constitue pas un aliment; — ce n'est pas nier la philosophie, c'est l'ennoblir que de déclarer qu'elle n'est pas une science, mais le résultat général de toutes les sciences [3] ».

Ces définitions ont un grave défaut : elles ne tiennent pas suffisamment compte du point de vue historique, qui est pourtant ici de rigueur, puisqu'il s'agit d'une évolution sociale; et elles ne voient pas qu'il aurait fallu, suivant un exemple resté célèbre en politique, diviser le problème en trois parties, et demander ce que la philosophie a été, ce qu'elle est actuellement, et, enfin, ce qu'elle sera ou devra être un jour?

Les définitions de Jouffroy et de Claude Bernard eussent été excellentes si elles ne s'appliquaient qu'au passé de la philosophie, celle-ci n'ayant été jusqu'ici, en effet, que la théorie ou la doctrine de l'indéterminé et de l'inconnu, — rien ou presque rien en comparaison de la science positive et des destinées futures qui l'attendent

1. *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 387.
2. *Nouveaux mélanges philosophiques*, p. 145.
3. Renan, *Dialogues, Fragments*, p. 281. Cf. P. Janet, *Introduction à la science philosophique* in *Rev. phil.*, juin 1888.

elle-même. Et M. Renan aurait également eu raison s'il n'avait eu en vue que l'état actuel de la philosophie qui est effectivement aujourd'hui un assaisonnement plutôt qu'un aliment, le côté problématique de toutes les sciences, une aspiration vague à devenir la conclusion, le résultat le plus général de la somme de nos connaissances. Quant à la troisième question, qui concerne l'avenir de la philosophie, elle est longtemps restée sans réponse précise. Des signes nombreux semblent pourtant indiquer que la philosophie sera un jour quelque chose de plus que « l'esprit philosophique » de M. Renan, et même quelque chose de plus peut-être qu'une simple somme de généralités puisées dans toutes les sciences, comme le pensait Comte.

Il est d'ailleurs logiquement et historiquement faux de prétendre que « la philosophie est née d'abord pour elle-même; qu'elle a ensuite divisé son objet primitif, qui était l'univers entier, et engendré les sciences particulières », auxquelles elle aurait « toujours préexisté à titre de science universelle ». Il y a là une singulière confusion de termes et d'idées. Ce qui a réellement préexisté aux sciences particulières, ce n'est pas le savoir, mais bien son contraire, — l'ignorance combattue d'abord par les moyens assez inefficaces qui ont constitué le plus clair de l'inventaire théologique et métaphysique, et ensuite par les méthodes de plus en plus sûres qui ont créé la série des sciences positives. On est vraiment surpris de devoir toujours démontrer l'évidence même.

La confusion fut facilitée par les termes du langage et leur emploi irrationnel. Ayant constaté, sous le nom de philosophie, la tendance de l'esprit à généraliser et unifier nos connaissances, on se préoccupa fort peu de savoir si elle avait abouti, ou si, par suite de causes très nombreuses et très complexes, elle dut rester à l'état de simple tendance. Prenant, au contraire, l'aspiration pour la réalisation, et le nom pour la chose, on s'habitua de bonne heure à considérer la philosophie comme une véritable création scientifique, comme un fait accompli qui, dès lors, eut sa place marquée au début de l'évolution intellectuelle. Elle devint le germe primordial de toutes les connaissances, leur noyau commun, la science universelle ou totale, dont les sciences spéciales se détachent peu à peu en vertu de la division du travail, et à laquelle elles finissent par s'opposer directement : non pas, dit avec emphase un philosophe contemporain, comme le clair s'oppose à l'obscur, ou le déterminé à l'indéterminé, mais comme le spécial s'oppose à l'universel.

L'erreur est ici trop manifeste pour que nous nous attardions à la combattre. L'esprit humain n'a jamais constaté de contradiction

réelle entre le spécial et l'universel; car de même que le concret contient l'abstrait, l'universel philosophique est toujours virtuellement renfermé dans le particulier scientifique. La science spéciale ne s'oppose donc que verbalement à la vraie philosophie; mais elle a toujours été l'ennemie implacable de la méthode qui consiste à mettre la charrue avant les bœufs ou à vouloir atteindre le but sans employer les moyens qui y conduisent.

Dans son *Essai sur les fondements de nos connaissances*, un philosophe estimable quoiqu'à peu près oublié aujourd'hui, M. Cournot, distingue cinq formes principales de développement intellectuel, qu'on peut, dit-il, « en les énonçant dans l'ordre qui rappelle assez bien leurs alliances et qui est conforme à ce que nous savons de la marche générale de la civilisation », désigner ainsi :

Religion — Art — Histoire — Philosophie — Science.

« Toute civilisation, dit expressément cet auteur, a commencé par la religion et s'y est d'abord concentrée tout entière; l'art et la poésie sont nés à l'ombre et sous l'influence de la religion; l'histoire de la nature et de l'homme s'est dégagée plus tard des enveloppes mythologiques et poétiques; et partout la philosophie, en se rattachant d'abord aux symboles de la religion et de l'art, a devancé la science, qui semble la dernière conquête de l'esprit de l'homme et le produit d'une civilisation parvenue à toute sa maturité. L'histoire fait appel à l'art et à la philosophie; la science peut rarement s'isoler de la philosophie et de l'histoire; mais les alliances et les combinaisons de principes divers ne doivent pas être une raison de les confondre. Tous les efforts qu'on a pu faire pour les mettre en antagonisme n'ont jamais réussi à les déraciner de l'esprit humain, parce qu'ils tiennent essentiellement à sa nature et à la nature de ses rapports avec les objets extérieurs. On l'a dit maintes fois, de la religion et de la philosophie, de la poésie et de la science : il faut le dire pareillement de la science et de la philosophie. Insistons donc sur ce point capital que nous avons eu surtout en vue : à savoir, que la philosophie n'est point une science, comme on le dit si souvent, et que c'est pourtant quelque chose dont la nature humaine, pour être complète, ne peut pas plus se passer qu'elle ne pourrait se passer de la science et de l'art [1]. »

Cournot a grandement raison de vouloir tracer une ligne de démarcation profonde entre la science et la philosophie; mais ce point n'est pas essentiel à son schème qui décrit les faits d'une façon superficielle, flatte les vieux préjugés et ne tient aucun compte des rapports cachés des phénomènes.

1. Page 255.

Sans parler de l'histoire qui est une méthode commune à tous les genres intellectuels et qui, par conséquent, ne saurait être présentée comme une forme particulière du développement mental de l'humanité, il y aurait certainement tout profit à simplifier et réduire encore davantage la série indiquée plus haut.

Cette réduction n'est pas impossible. Nous avons, pour notre part, essayé de prouver l'identité parfaite de la religion et de la métaphysique, et nous avons ainsi ramené la série intellectuelle aux trois termes : Philosophie, Science, Art. Enfin, une étude sociologique des rapports qui ont existé entre ces grandes espèces de faits intellectuels nous a conduit à reconnaître que l'évolution allait constamment de la science à la philosophie, et non de la philosophie à la science.

Quant à la précédence apparente de la philosophie, elle s'explique d'une façon d'autant plus satisfaisante, que le même phénomène s'est déjà produit dans la série des sciences particulières, et qu'il y a reçu une interprétation analogue. On sait, en effet, que les disciplines dites morales et politiques ont devancé de plusieurs siècles la constitution de la chimie et de la biologie. Personne pourtant n'en conclut que la sociologie a été l'antécédent historique de ces deux dernières sciences ou qu'elle en a préparé l'apparition. Le même fait s'est répété à l'égard de la pseudo-philosophie qui a précédé le savoir scientifiquement organisé. Ce qui a toujours et exclusivement dominé dans cette évolution de l'indéterminé philosophique au déterminé scientifique, c'est la corrélation constante entre l'état du savoir spécial et l'état du savoir général, c'est le rapport qu'on peut, pour éviter jusqu'à l'ombre d'un malentendu, exprimer encore en ces termes : corrélation entre le degré de différenciation du savoir et le degré de son intégration.

Mais arrêtons-nous encore un peu à la conception qui voit dans la science « une forme de la connaissance n'apparaissant que comme le fruit tardif d'une civilisation avancée, après la poésie, après les arts, après les compositions historiques, morales et philosophiques ». Elle peut invoquer à son appui, qu'au fur et à mesure des progrès du savoir, le corps de doctrine appelé philosophie, s'est désagrégé ; qu'il a sensiblement restreint ses limites; qu'il tend, enfin, de plus en plus, à confondre son objet avec celui des sciences non constituées, telles que la psychologie et la sociologie. Tout cela est vrai et exactement rapporté. L'idéalisme fut le premier à se jeter dans les bras de la psychologie ; le sensualisme qui, entre temps, s'était transformé en criticisme, le suivit de près dans cette voie; le matérialisme, enfin, sous l'action des mêmes causes, se métamor-

phosa en positivisme, c'est-à-dire devint une doctrine qui, tout en conservant de son passé une hostilité à peine déguisée contre la psychologie dont l'école critique s'était entièrement emparée, excellait surtout à faire prévaloir, dans les hautes questions philosophiques, les points de vue empruntés à la nouvelle science sociale. Mais loin de contredire nos vues sur la véritable genèse des idées philosophiques, l'absorption graduelle des anciennes conceptions du monde par quelques sciences en voie de formation tend plutôt à les confirmer d'une façon indirecte.

La philosophie hypothétique semble vouloir disparaître de nos jours dans certaines parties de la science positive, précisément parce que les hypothèses universelles redeviennent peu à peu ce qu'elles ont été à l'origine et ce qu'elles n'auraient jamais dû cesser d'être — des hypothèses particulières. La science agit sur les idées philosophiques de la même façon que l'expérience proprement dite sur les idées scientifiques. C'est une vérité historique indéniable, qu'on ne supprime définitivement que ce qu'on remplace. Les grandes découvertes expérimentales qui ont créé l'astronomie et la chimie modernes, ont été également la cause première de l'abandon définitif des conceptions astrologiques et alchimiques. Semblablement, si l'ancienne philosophie doit disparaître un jour, elle ne le pourra qu'en vertu des mêmes faits qui feront surgir la philosophie nouvelle; et le rôle dissolvant joué par la psychologie et la sociologie à l'égard des vieux systèmes philosophiques ne laisse aucun doute sur la nature ou le véritable caractère de ces faits. Ce sont les progrès du groupe des sciences hyperorganiques qui amèneront la chute définitive des conceptions théologiques et métaphysiques.

Cependant, même en admettant le caractère illusoire de la philosophie qui a précédé les sciences constituées, on peut se demander, si elle ne fut pas souvent, sinon toujours, leur maîtresse, selon une expression de M. Taine, si elle ne leur indiqua pas leur route, si les sciences ne la suivirent pas docilement? « C'est à cette direction imprimée aux sciences positives, dit en effet M. Taine, qu'on reconnaît les grandes découvertes philosophiques; le centre déplacé, tout le reste s'ébranle. Ainsi, dans notre siècle, les méthodes de construction et les hypothèses des métaphysiciens d'Allemagne ont précipité toutes les sciences particulières dans des voies nouvelles et leur ont ouvert des horizons inconnus. Nos Français du siècle dernier ont eu la même puissance et méritent le même respect [1]. »

J'ai déjà traité ailleurs [2] la question de l'influence de la philoso-

1. *Les Philosophes classiques*, 6e édition, Paris, 1888, p. 17-18.
2. *Ancienne et Nouvelle Philosophie*, chap. III de la 3e partie.

phie sur le développement des sciences, et j'ai fait voir combien cette influence a été exagérée par suite et au profit de l'illusion qui nous montre dans la philosophie une des sources actives du savoir exact. L'erreur qui consiste à faire dépendre les progrès réels des sciences du résultat final de ces progrès, ou qui voit dans la conclusion la cause productrice des prémisses, est certainement très intéressante à étudier; mais elle s'explique facilement si l'on considère que les illusions s'accompagnent et s'associent entre elles aussi bien que les perceptions justes et les jugements vrais. Ainsi, dans les deux cas rappelés par M. Taine, une crise intime, un mouvement trop profond pour être aperçu par l'observateur superficiel, se produisit d'abord au sein des sciences particulières; mais avant de porter ses fruits, si longs à mûrir, ce mouvement détermina un mouvement strictement corrélatif dans la pseudo-philosophie dominante. C'est cette répercussion naturelle que les historiens philosophes prennent pour un ébranlement initial ou générateur.

La philosophie qui naîtra à la suite des progrès de la psychologie et de la sociologie formera un constraste frappant avec toutes les formes connues de la métaphysique ; mais cela ne l'empêchera pas de poursuivre le même but, d'avoir le même objet que celle-ci. Elle sera également une conception du monde, et elle continuera à être régie par la loi de corrélation qui explique le caractère et les destinées de sa devancière. Il n'en faut pas plus pour accréditer la croyance, qu'au point de vue de l'évolution totale de l'intelligence humaine, la philosophie future ne sera qu'une simple suite, qu'une transformation insensible et naturelle de la théologie et de la métaphysique.

Mais c'est précisément cette croyance qui soulève les plus graves objections. Pour pouvoir l'admettre, sinon même pour pouvoir la discuter, il faudrait que le terme « transformation » n'eût plus le sens vague qui permet encore aujourd'hui de parler couramment de la transformation de l'erreur en vérité, et, en général, d'une chose quelconque en son contraire. Il faudrait, pour tout dire, que ce terme fût pris dans la signification concrète que lui donnent les sciences exactes qui en font un usage journalier, et non dans le sens purement logique et abstrait employé par la philosophie et les demi-sciences qui gravitent autour d'elle. En fait, l'humanité a vécu jusqu'ici sur toutes sortes de surrogats philosophiques dont la chaîne non interrompue, — si longue qu'elle en semble interminable, — a débuté par le fétichisme et s'est arrêtée aujourd'hui à l'agnosticisme. Est-ce là son dernier terme? Nul ne peut le dire avec certitude. Ce qui, en revanche, paraît indubitable, c'est que la philoso-

phie du siècle a toujours méconnu, dans cette question, l'état réel des choses. Criticistes, positivistes et évolutionnistes, usant d'un droit strict, se sont à l'envi efforcés de créer une nouvelle et meilleure philosophie sur les ruines présumées de l'ancienne. Mais ils outrepassèrent bientôt leur droit, en donnant aux faits les mieux connus de l'évolution intellectuelle une interprétation hautement tendancieuse. Ils devinrent victimes d'une illusion, en somme, très naturelle; ils crurent, en toute sincérité, avoir rompu définitivement avec le passé et inauguré une ère nouvelle. La philosophie scientifique était fondée; une ligne de démarcation bien nette la séparait de la métaphysique; et tous les arguments étaient bons qui élargissaient encore cette zone protectrice, qui prouvaient son efficacité, sinon sa réalité, en tenant compte toutefois des nécessités historiques en vertu desquelles, « l'entendement humain, contraint à ne marcher que par degrés insensibles, ne pouvait passer brusquement à la philosophie scientifique [1] ». — Car c'est là encore un trait qui caractérise la philosophie du siècle et qui lui fait le plus grand honneur : elle entendait bien passer pour la vraie philosophie de l'avenir, mais à charge de prouver que la théologie et la métaphysique avaient été une préparation indispensable, autant d'étapes ou de phases évolutives sans laquelle elle-même n'aurait pu apparaître.

Auguste Comte fut un des premiers à faire valoir ce point de vue, auquel les néo-criticistes et les évolutionnistes devaient donner plus tard des développements intéressants. Mais il fut aussi le premier à tomber à ce propos dans une téléologie sociologique qui ne le cède en rien à l'ancienne finalité métaphysique.

Les idées de Comte sur le rôle intermédiaire et l'utilité de la métaphysique sont, à cet égard, des plus instructives; on voudra donc bien permettre que nous les examinions avec attention.

Comte voit dans la subtilisation croissante des agents surnaturels l'attribut dominant des idées métaphysiques, le trait qui explique leur nature de « conceptions intermédiaires, d'un caractère bâtard, propres à opérer la transition » entre l'antique théologie et la nouvelle doctrine scientifique. — « Ce n'est, dit-il, qu'en substituant, dans l'étude des phénomènes, à l'action surnaturelle directrice une entité correspondante et inséparable, que l'homme s'est habitué à ne considérer *que les faits eux-mêmes*. Les notions de ces agents métaphysiques ont été peu à peu subtilisées au point de n'être plus que les noms abstraits des phénomènes. » — Ainsi, c'est la métaphysique, c'est son verbalisme abstrait succédant à la tautologie

1. Comte, *Cours*, résumé par Rig., I, p. 5.

grossièrement empirique des religions primitives, qui, selon Comte, a été la véritable école de l'esprit scientifique moderne, la source à laquelle il est venu puiser les méthodes qui ont décuplé sa puissance.

Nous nous refusons à comprendre comment ce miracle a pu être opéré. Il nous paraît puéril de dire que l'esprit ait d'abord considéré les causes des faits et qu'il se soit peu à peu habitué à considérer les faits seuls. L'esprit humain n'a jamais détourné sa vue des faits, — la psychologie de l'enfant et celle de l'homme primitif le prouvent surabondamment, — mais il a toujours, en outre, cherché à connaître leurs causes intimes.

C'est même cette recherche qui s'appelle science, quand elle n'atteint que les causes particulières, et philosophie, quand elle poursuit les causes les plus générales des phénomènes.

Or, la connaissance des causes générales ne peut devancer celle des causes particulières. Toute philosophie précédant la science n'a donc jamais pu être qu'une erreur. Telle a été la théologie, une illusion si grossière, qu'Aristote déjà se croyait en droit de l'accabler de son dédain : « Ce n'est pas la peine, dit-il (*Mét.*, III, 4, 17), de s'occuper sérieusement de ceux qui ont fait de la philosophie sous une forme mythique. » — Mais la métaphysique, dont l'unique raison d'être a toujours consisté dans l'attrait exercé sur l'esprit par les problèmes que la science se déclarait impuissante à résoudre, la métaphysique, dis-je, appartient évidemment à la même catégorie de faits intellectuels, beaucoup plus vaste qu'on ne le soupçonne, car elle embrasse également le positivisme, le criticisme, l'évolutionnisme et tous les systèmes modernes qui s'arrogent le droit de nous imposer telles ou telles croyances sur nombre de questions générales que la psychologie et la sociologie, deux sciences nées d'hier, n'ont ni résolues, ni même abordées.

L'opposition de la théologie à la métaphysique, et de la religion à la philosophie proprement dite, tant ancienne que moderne, est aussi conventionnelle et artificielle que les distinctions qu'on pourrait établir entre les diverses phases parcourues par l'ensemble de nos connaissances scientifiques. La théologie a été cette conception générale des choses qui devait nécessairement résulter d'une science non différenciée, d'un savoir vague et chaotique, astreint, dans sa recherche des causes, à n'employer qu'un seul mode de suppositions — l'analogie vulgaire ou l'anthropomorphisme. La métaphysique est venue ensuite se ranger à côté de la théologie; elle lui a disputé son pouvoir sur les intelligences; mais, semblable à ces erreurs de date récente qui s'escriment contre les erreurs plus

anciennes sans pouvoir les déraciner, elle n'est jamais parvenue, sauf dans une infime minorité d'esprits, à la détrôner. Ce trait est important, car il tend à prouver que l'évolution de la théologie à la métaphysique a été beaucoup moins une succession qu'une multiplication de points de vue erronés ou illusoires. Quant aux causes qui ont produit cette évolution, il faut les chercher dans la différenciation progressive de nos connaissances spéciales, différenciation qui n'a été elle-même, en définitive, qu'une multiplication de points de vue spéciaux. Rien de plus naturel, par suite, qu'elle ait eu pour conséquence une multiplication des points de vue généraux ou même universels. Mais si les doctrines spéciales, malgré les nombreuses lacunes des sciences correspondantes, contenaient des vérités incontestables, les doctrines générales, en raison même de ces lacunes, ne pouvaient être que prématurées et, dans ce sens, fausses.

La différenciation scientifique a donc eu pour conséquence immédiate une multiplication des erreurs générales ou philosophiques. C'est là un fait de l'évolution intellectuelle de l'humanité qu'on peut déplorer, comme tant d'autres faits naturels et historiques, mais qu'on ne doit pas craindre de reconnaître.

Le savoir vague et chaotique qui avait donné naissance aux premières généralisations anthropomorphes et animistes, s'étant différencié peu à peu et ayant produit trois groupes distincts de notions, — les idées physiques, les idées biologiques et les idées morales et politiques, — les généralisations théologiques subirent naturellement le contre-coup de cette mémorable séparation, et trois types de conceptions du monde apparurent comme autant de nécessités mentales inéluctables. La théologie se différencia à l'exemple de la science, et la métaphysique fut créée. Celle-ci n'a donc jamais été que de la théologie différenciée, de la théologie emboîtant inconsciemment le pas derrière le savoir qu'elle se donnait pour mission illusoire de devancer et de gouverner.

La philosophie de notre siècle, enfin, n'est encore que cette même métaphysique, c'est-à-dire cette même théologie, épurée, affinée, accommodée aux besoins modernes. La religion des temps nouveaux, l'agnosticisme, offre le témoignage le plus éclatant qu'on puisse fournir, de l'homogénéité et de la continuité de l'évolution philosophique qui a rempli l'histoire.

L'agnosticisme est la terminaison fatale, la conclusion inévitable à laquelle aboutit l'antique anthropomorphisme, soit qu'il demeure à l'état diffus et indivis qu'on nomme théologie, soit qu'il apparaisse comme métaphysiquement différencié, subissant l'influence d'un savoir progressif. A ce point de vue, l'agnosticisme n'est lui-même

que l'intégration finale de toute théologie. Rien de plus naturel, d'ailleurs, que cette marche graduelle du diffus au différencié, et de celui-ci à l'unifié ou intégré. C'est une évolution du même au même, une simple transformation dans le sens scientifique du mot, qui est aussi son vrai sens étymologique. Nous sommes loin de l'étrange filiation positiviste, et la doctrine de l'évolution devrait être la dernière à nous contredire sur ce point.

Tout cela simplifie beaucoup le problème, si souvent posé, de l'avenir probable de la philosophie.

Il faut avant tout se pénétrer de la vérité, que nous vivons encore en pleine phase théologique; il faut ensuite se bien convaincre de cette autre vérité, qu'une conception vraiment scientifique du monde ne pouvant résulter directement que de l'ensemble du savoir, et celui-ci offrant encore, à son bout supérieur, des vides considérables, l'espérance serait vaine de fonder immédiatement la philosophie scientifique. Une somme énorme de travail encore non accompli ni même, peut-être, commencé, nous sépare de ce but auquel l'humanité aspire depuis des siècles.

Néanmoins, nous pouvons ne pas être conscients de cette situation, ou nous pouvons en avoir une connaissance aussi ferme que claire. L'agnosticisme moderne représente précisément l'état d'inconscience auquel nous voudrions voir succéder l'état opposé.

Cherchons la vérité qui dissipera ces nuages, qui déchirera ce voile, qui portera le coup de grâce au dogme de l'ignorance nécessaire, fatale et absolue qui est le fond même de l'agnosticisme. Cette vérité point déjà à l'horizon. Elle appartient à un ordre encore mal étudié de phénomènes, à une science dont l'enfantement se produit péniblement sous nos yeux.

Fondé sur la croyance à une ignorance irrémédiable, l'agnosticisme a droit à toutes les compensations que peuvent donner à notre esprit et à notre cœur les illusions de la foi ou celles de l'imagination philosophique. Il le sait, il le proclame bien haut, et il ne se prive ni des unes ni des autres; il s'accommode très bien d'un théisme vague et nuageux, et il se lance hardiment dans les suppositions embrassant le cours général des choses et l'ensemble des phénomènes. La philosophie la plus positive de nos jours n'est qu'une longue suite d'hypothèses. Ce ne serait pourtant là qu'un demi-mal, si la philosophie pouvait conserver l'espoir de les vérifier peu à peu. Malheureusement pour elle, elle juge elle-même que ses hypothèses les plus fondamentales doivent éternellement rester à l'état de suppositions pures : s'il en était autrement, l'ignorance

fatale à laquelle l'agnosticisme voue l'humanité, deviendrait un non-sens flagrant, une absurdité évidente.

Il en résulte encore que l'agnosticisme s'effondrerait d'un coup, si on pouvait démontrer que les problèmes insolubles, les antinomies et les contradictions qu'il accumule comme à plaisir, ne sont que des hypothèses particulières qui ont faussement pris le chemin de la philosophie, au lieu de rester dans la science spéciale, des problèmes mal posés, égarés de prime abord dans un domaine trop éloigné des faits qui leur ont donné naissance. Mais c'est ce qui paraît ressortir aujourd'hui de l'ensemble des connaissances déjà acquises en psychologie aussi bien qu'en sociologie.

Admettons, en effet, qu'il soit scientifiquement établi que les hypothèses universelles du philosophe, les suppositions embrassant l'ensemble des phénomènes, ont toujours pour objet des abstractions pures, c'est-à-dire des réalités d'un ordre très spécial, étudiées par une science *ad hoc*, la psychologie. Rien de plus facile, dans ces conditions, que d'expliquer et la stérilité de ces hypothèses, et la croyance à leur caractère invérifiable ; car de même qu'il serait inutile de chercher à vérifier une hypothèse chimique, par exemple, à l'aide de faits ou de données sociologiques, il ne peut être que vain et illusoire de vouloir résoudre en philosophie des problèmes que la science n'a pas encore étudiés et dont on ne peut dire, tout au plus, qu'une chose : qu'ils appartiennent à la catégorie des problèmes psychologiques. C'est là une prétention qui prendra fin très naturellement, dès qu'on se convaincra que, depuis ses commencements jusqu'à notre époque, la philosophie a été dupe d'une illusion dont toutes les racines se trouvent dans les vieilles tendances héréditaires qui poussent l'esprit à constamment rapporter à l'ensemble des phénomènes les généralités d'un ordre spécial, mais ayant cela de particulier qu'il est en même temps l'ordre humain.

On finira un jour non seulement par reconnaître la futilité de la recherche des causes générales des phénomènes avant la détermination de leurs causes particulières, mais encore par apercevoir le caractère strictement psychologique des plus vastes hypothèses cosmophilosophiques, si je puis m'exprimer ainsi. Les progrès de la psychologie exacte nous conduiront, d'étape en étape, à ce qui, aux yeux de beaucoup d'esprits contemporains, semble être une impossibilité mentale et morale à la fois. Mais cela veut-il dire qu'on renoncera définitivement à vouloir atteindre les causes générales des phénomènes ou qu'on se résignera à ne jamais dépasser leurs causes particulières?

Le positivisme se prononce catégoriquement pour l'affirmative. Il élimine, sous le nom de causes premières, la recherche des causes universelles des phénomènes, et il demande qu'on se borne à la considération des faits et de leurs rapports particuliers.

Ainsi formulée, la thèse positiviste semble vouloir complètement ignorer le dilemme fondamental qui s'impose pourtant à chaque esprit sincère : il faut, ou considérer les causes les plus générales des phénomènes, ou renoncer à toute philosophie.

Actuellement, vu l'état imparfait du groupe des sciences supérieures et les immenses lacunes de la psychologie, le problème des conditions de la connaissance philosophique peut avec raison être considéré comme momentanément insoluble. Il y a lieu de renoncer temporairement à toute philosophie; ou bien, et c'est là notre opinion personnelle, si ce remède purement empirique était jugé trop en désaccord avec les nécessités d'ordre social qui exigent que toute époque ait sa conception du monde, bonne ou mauvaise, vraie ou fausse, — il y a lieu de confesser franchement et honnêtement que la philosophie ne peut être aujourd'hui que foncièrement métaphysique.

Le cas se présente différemment quant à l'avenir qui verra se parachever le cycle des sciences abstraites et qui disposera d'une psychologie réellement scientifique. Il y a donc lieu de se demander si, dans ces nouvelles conditions, la philosophie pourra encore prétendre à la connaissance des causes universelles des phénomènes?

Nous répondons que se sera alors seulement, pour la première fois dans l'histoire de la pensée, que cette prétention apparaîtra comme tant soit peu fondée. En effet, les hypothèses sur les causes universelles des phénomènes seront reléguées dans le domaine de la psychologie, le seul terrain où elles puissent être confirmées ou invalidées. Mais ceci veut dire, en d'autres termes, qu'on aura obtenu, pour les problèmes prétendus insolubles, des solutions qui, pour n'être que psychologiques, n'en seront que plus réelles et plus exactes. La philosophie n'aura donc qu'à s'en emparer, qu'à en tirer tout le profit possible, qu'à les confronter et à les coordonner avec les résultats généraux des autres sciences.

Une conclusion se dégage de cette analyse partielle, et le lecteur l'aperçoit déjà sans doute clairement. Cette conclusion peut être formulée ainsi : *Philosophie* et *science* sont des termes qui connotent deux *espèces* principales dans le vaste *genre* qu'on peut désigner par le terme unique de *connaissance*. Or, le trait le plus marquant de la philosophie future sera la *distinction* de ces deux espèces, comme

c'est leur *confusion* qui a été le caractère le plus général de la philosophie ancienne.

La connaissance métaphysique a toujours vaguement ambitionné le titre de connaissance scientifique, et la philosophie moderne s'en est parée avec ostentation comme de dépouilles opimes prises à l'ennemi dans une lutte longue et acharnée. Il y a, en effet, cette différence entre l'ancienne métaphysique et celle des positivistes, des évolutionnistes et des criticistes modernes, que, tandis que la première laisse encore planer une certaine obscurité sur les rapports de la science avec la philosophie, la seconde pose nettement le principe de leur identité parfaite. Toutes deux, croyons-nous, se sont abusées : l'une, pour n'avoir pas aperçu la véritable ligne de démarcation entre ces deux espèces fondamentales d'un seul et même genre, et l'autre pour l'avoir complètement effacée. La vérité nous paraît être située entre les deux positions occupées par l'ancienne et la nouvelle métaphysique : il existe, entre la science et la philosophie, un rapport d'identité indiscutable, mais cette identité est générique, et non pas spécifique.

Partant de l'idée préconçue, que la philosophie est une science comme les autres, on lui a interdit la déduction des causes générales des phénomènes de leurs causes particulières; on a soutenu que c'est, au contraire, celles-ci qui se déduisent de celles-là; on a affirmé que les causes générales ne peuvent être qu'induites des causes particulières; on a conclu enfin que, l'induction étant une opération mentale foncièrement hypothétique, toute philosophie se suicide en rejetant l'hypothèse.

Tout cela demeure inattaquable tant qu'on se refuse à admettre que si l'idée générique de connaissance est essentiellement constituée par les caractères identiques des deux espèces qu'elle sert à unifier, cette même idée est absolument vide de toute signification une fois qu'on passe aux caractères différentiels de ces espèces.

Ces différences existent néanmoins. On n'en saurait douter. Nous ne les connaissons point ou nous les connaissons mal; mais ce n'est là qu'une raison de plus pour chercher à combler cette lacune en employant, sur le terrain psychologique, les méthodes ordinaires de la science spéciale, en construisant des hypothèses qu'on tâchera ensuite de vérifier par les faits. On fera même très bien, peut-être, de débuter par l'hypothèse diamétralement opposée à l'opinion qui a prévalu jusqu'ici, — on fera bien de supposer, par exemple, que s'il est absurde de vouloir déduire, dans la science, le général du particulier, ou d'y faire des généralisations quelconques sans le secours

de la méthode hypothétique, il peut être très rationnel de procéder précisément de cette façon en philosophie.

Certes, ce ne sera plus là de la déduction ni de l'induction scientifiques. Mais ce sera vraisemblablement encore de la déduction et de l'induction philosophiques.

La déduction scientifique va du général au particulier, et l'induction dans la science débute toujours par une hypothèse. La déduction philosophique ira donc, au contraire, du particulier au général, et l'induction en philosophie exclura l'emploi de l'hypothèse [1].

Mais il serait évidemment prématuré de vouloir indiquer d'une manière plus détaillée en quoi consistera la déduction philosophique inverse de la déduction scientifique, et l'induction des philosophes dénuée de toute hypothèse. On risquerait trop, en explorant ces terres inconnues, de s'égarer dans les ténèbres qui enveloppent encore de toutes parts la théorie de la connaissance.

Une dernière remarque clora cette discussion. Les philosophes qui ont le plus fermement nié toute différence spécifique entre la philosophie et la science sont aussi ceux qui ont dépensé les plus grands efforts pour expliquer comment la science positive a pu naître et se développer d'un germe d'abord exclusivement théologique. Tel fut indubitablement le cas de Comte qui, cherchant la clef de cette génération bien autrement étrange que celle dont se préoccupent les philosophes matérialistes, investit du rôle d'ancêtre direct de la science moderne la philosophie connue sous le nom de métaphysique. Les faits de l'histoire qui sont actuellement encore, comme les chiffres statistiques, les complices obéissants de toutes les hypothèses, lui servirent, d'ailleurs, comme on sait, à pallier ce qu'il y avait de trop arbitraire dans cette théorie.

Pour nous, la science n'a jamais été théologique. Positive elle est née, positive elle a vécu et grandi; et son développement n'a pas besoin, pour être compris, de l'intercalation d'un terme logique ou explicatif quelconque. Quant à la seconde espèce du genre connaissance, à la philosophie, si elle a été théologique d'une façon grossière d'abord, et puis d'une façon plus subtile, généralement appelée son mode métaphysique, elle ne deviendra pas positive dans le sens de Comte, elle ne se confondra jamais totalement avec la science. Faut-il en conclure qu'elle restera théologique? Bien au

1. Il y a là évidemment une question de pure terminologie. On peut conserver les termes de déduction et d'induction, en y joignant des adjectifs différentiels, ou bien chercher à faire ressortir la distinction par une terminologie appropriée, — comme on peut dire, par exemple, connaissance universelle et connaissance particulière, ou employer les termes : philosophie et science.

contraire; car la théologie elle-même n'a été qu'un agnosticisme inconscient, qu'un positivisme embryonnaire, basé, lui aussi, sur une méconnaissance constante de la différence spécifique qui sépare l'esprit philosophique de l'esprit scientifique. Toutes ces conceptions fausses, toutes ces ébauches informes sont destinées à disparaître un jour, alors que l'ancienne philosophie aura parcouru le cycle entier de son évolution.

Quoi qu'il en soit, partisans et adversaires sont également d'accord pour reconnaître que l'œuvre de Comte a exercé une influence profonde et durable sur la pensée philosophique de notre époque. Mais parmi les conceptions que le fondateur du positivisme a le plus contribué à répandre, ses idées sur la marche générale de l'évolution philosophique occupent certainement la première place. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner si la loi des trois états représente actuellement, pour ainsi dire, la vraie moyenne des opinions courantes à ce sujet. Par conséquent encore, en soumettant à notre critique, dans les pages suivantes, cette partie de la doctrine positiviste, nous croyons faire, du moins sur ce point spécial, le procès à la philosophie du siècle tout entière.

« L'organisme social reposant sur certaines opinions, dit Comte, la variation de ces opinions doit exercer une influence profonde sur les modifications successives de la vie de l'humanité. L'histoire de la société est dominée par l'histoire de l'esprit humain », qui devient le vrai guide de la sociologie. Mais dans l'évolution intellectuelle de l'humanité, la prépondérance, selon Comte, appartient toujours « aux conceptions les plus générales et les plus abstraites ». C'est donc l'*histoire de la philosophie* qui doit « présider à la coordination de l'analyse historique » dont le premier et le plus important résultat est la loi des trois états et son complément naturel, la théorie de la hiérarchie scientifique [1].

Cette vue de Comte explique comment il a été amené à faire de la loi de l'évolution de la philosophie la loi la plus générale de l'évolution intellectuelle de l'humanité et, par suite, la loi suprême de tous les phénomènes sociaux. Le sophisme auquel Comte a succombé est des plus manifestes; car ce n'est évidemment pas l'évolution de la philosophie, qui n'est qu'une espèce dans le vaste genre de la connaissance, mais bien l'évolution du genre entier, comprenant la connaissance scientifique aussi bien que la connaissance philosophique, qui a constitué l'histoire de l'esprit humain et dirigé les destinées sociales.

1. *Cours*, résumé par Rig, II, p. 151 et 167.

Cette rectification est des plus importantes. Elle soulève la question des rapports qui ont existé entre les deux espèces fondamentales de la connaissance, la science et la philosophie. En admettant même que les conceptions générales aient agi directement et puissamment sur l'ensemble de l'activité sociale à chaque époque, ces conceptions n'ont-elles pas été déterminées, à leur tour, par un certain état des conceptions spéciales ou scientifiques, et ces dernières ne sont-elles pas régies par une autre loi que celle qui gouverne l'évolution des idées philosophiques? Et en ce cas, n'est-ce pas l'évolution de la science qui, en dernière analyse, influence les esprits et domine l'activité sociale de l'humanité?

L'erreur de Comte a consisté à prendre la réaction des phases philosophiques sur les phases de l'évolution scientifique, pour l'action originaire ou initiale. La philosophie n'a été qu'un des trois termes intermédiaires (les deux autres sont l'art et l'industrie) à l'aide desquels l'évolution des idées scientifiques a agi sur l'ensemble de l'évolution sociale, cela sans préjudice de l'action directe des sciences, toujours vivace et puissante. Notre loi de corrélation entre la science et la philosophie remet les choses à leur véritable place et permet de réduire le schème général de l'évolution intellectuelle et sociale de l'humanité aux grandes lignes suivantes.

L'évolution intellectuelle est la conséquence directe du fait social. L'esprit humain ne peut se développer en dehors de l'ensemble des liens ou des conditions fondamentales qui constituent ce qu'on appelle une société. Mais l'évolution de celle-ci, le développement et la transformation lente des phénomènes qui la composent, est, à son tour, l'œuvre et le produit de l'évolution intellectuelle. C'est l'évolution intellectuelle qui domine et dirige l'évolution sociale, qui l'active, la ralentit, lui trace sa route et détermine ses principaux courants. On peut donc dire, en résumé, que la société tire de son propre sein ou produit elle-même les causes les plus persistantes des changements et des transformations qu'elle subit [1].

Mais comment agit cet ensemble de faits dominants et de conditions déterminantes qu'on désigne par le terme générique d'évolution intellectuelle? Et d'abord, comment se décompose cette somme?

On peut, croyons-nous, y séparer nettement quatre catégories principales de faits formant la trame de quatre évolutions intellectuelles distinctes : l'évolution des conceptions qui ont pour objet l'analyse des phénomènes de toutes sortes suivie de leur synthèse partielle ou réunion en groupes plus ou moins vastes; l'évolution

1. Comp. Comte, *Cours*, résumé par Rig, II, p. 158.

des conceptions qui ont pour but l'unité ou la synthèse universelle des phénomènes; l'évolution des conceptions qui tendent à la reproduction artificielle des émotions que suscitent en nous naturellement les objets des deux précédentes évolutions et ces évolutions elles-mêmes; enfin l'évolution des conceptions qui ont pour but la satisfaction des besoins que font naître en nous les trois évolutions précédentes et leurs objets. Nous voici donc en présence d'une hiérarchie régulière composée de quatre grandes classes de conceptions qui, considérées comme telles et indépendamment des modifications sociales qu'elles entraînent à leur suite, peuvent encore, de toute évidence, être appelées quatre genres de connaissances (d'idées dont nous sommes conscients) : la connaissance scientifique, la connaissance philosophique, la connaissance esthétique, et la connaissance pratique ou technique. Ce sont ces quatre genres de connaissances et leurs évolutions particulières qui, en dernière analyse, déterminent et dirigent l'ensemble complexe de faits qu'on appelle l'évolution d'une société. Envisagées sous ce dernier aspect, ou dans ce rôle actif, ces connaissances forment les quatre groupes de faits bien connus qu'on nomme la science, la philosophie, l'art et l'industrie. La science ou connaissance proprement dite est toujours un savoir abstrait et différentiel; la philosophie ou conception du monde est toujours un savoir abstrait et intégral; l'art, un savoir représentatif des deux premiers et producteur d'émotions représentatives correspondantes; l'industrie, un savoir dérivé et appliqué à la satisfaction de tous les besoins qui, dans l'individu social et dans la société, naissent à la suite du développement ou de l'extension des trois premiers genres de connaissances.

L'évolution sociale est déterminée et dirigée par l'évolution intellectuelle. Comte avait parfaitement compris et clairement exprimé cette vérité générale. Mais toutes deux, l'évolution sociale et l'évolution intellectuelle, ne sont évidemment que des sommes, des totaux ou des résultantes n'existant et ne se manifestant, en réalité, que par ou dans les éléments qui les composent et qui ne peuvent être, à leur tour, que des évolutions plus particulières. Or, nous avons vu que l'évolution intellectuelle se décomposait primordialement en une série de quatre éléments ou de quatre évolutions intellectuelles spéciales. On pourrait donc essayer de décomposer de la même manière le produit total de l'action combinée de ces quatre évolutions, l'évolution sociale. On aurait alors deux séries primordiales d'évolutions particulières qui, bien que réagissant incessamment l'une sur l'autre, devraient, quant à l'ordre essentiel de leur succession, être considérées comme une série de causes ou d'anté-

cédences nécessaires suivies d'une série constante d'effets ou de conséquences invariables. Cette première analyse et cette classification élémentaire eussent donné à la sociologie moderne une base d'opération solide et un degré d'exactitude qu'elle est loin de posséder. Et ce premier pas accompli, rien n'empêcherait de pousser l'analyse plus loin, de décomposer les évolutions particulières qui forment la série des précédences intellectuelles et la série des séquences sociales, en leurs éléments constitutifs, rangés et classés dans un ordre également sériaire; on marcherait ainsi de degré en degré, à la conquête de l'inconnu sociologique et à l'établissement des lois fondamentales qui gouvernent les sociétés.

Mais prenons garde de glisser sur la pente des vœux et des desiderata toujours faciles à formuler en théorie, et, laissant de côté la série encore obscure des évolutions sociales, considérons attentivement la série des évolutions intellectuelles dont nous venons d'indiquer les quatre termes primordiaux.

Comment cette série agit-elle sur l'ensemble, qui demeure momentanément indécomposé, de l'évolution sociale? Ses quatre termes conservent-ils un rang égal, une indépendance absolue, ou bien l'action des uns est strictement subordonnée à celle des autres, et l'évolution d'un de ces termes doit être envisagée, à son tour, comme la vraie cause ou source qui fait surgir et alimente le développement graduel de tous les autres?

C'est là le problème que Comte s'était implicitement posé, alors qu'il jetait les bases de sa théorie des trois états, et c'est ce problème que nous avons repris à notre tour, pour lui donner une solution différente, résumée par notre loi de corrélation entre les sciences abstraites et la philosophie.

Trompé par les apparences historiques, par le rôle extérieur si important joué par les religions et les conceptions générales dans les événements du monde, Comte, d'un trait de plume, se hâte d'accorder la prépondérance à l'action philosophique. Il décide que l'élément dominant dans l'histoire de l'esprit humain est l'histoire de la philosophie, et que la loi de l'évolution philosophique est la loi la plus générale de l'évolution intellectuelle de l'humanité. Dès lors, tout fut sacrifié et subordonné à l'élément philosophique : la science, forcée d'être tantôt théologique, tantôt métaphysique, et attendant, pour devenir scientifique, l'accomplissement de l'évolution correspondante dans les idées générales, l'avènement de la philosophie positive; l'art, qui passe par les mêmes phases, qui débute par être l'humble serviteur du dogme théologique, qui s'affranchit à mesure que monte la marée des idées critiques et sceptiques, qui finit par

accepter le joug de la forme philosophique supérieure; enfin l'activité industrielle au sens le plus large du mot, l'activité pratique sous toutes ses faces, qui subit les mêmes métamorphoses, qui change également trois fois de maître et de direction générale.

Mais cette doctrine nous paraît être une grave erreur, basée sur une interversion complète des vrais rapports unissant entre eux, sinon tous les termes de la série intellectuelle, du moins ses deux premiers échelons qui sont aussi, sans nul doute et sans comparaison possible, ses éléments de beaucoup les plus influents. Pour nous, l'ordre dans lequel apparaissent et se développent les parties constituantes de la série intellectuelle, est fixe, immuable; c'est une hiérarchie fortement organisée qui, partant du premier membre, de la connaissance ou de l'activité scientifique, s'étend successivement à la connaissance ou à l'activité philosophique, à la connaissance ou à l'activité esthétique, et à la connaissance ou à l'activité technique, subordonnant chacun des termes de la série d'abord au terme immédiatement antérieur et ensuite à tous les autres, dans l'ordre naturel de leur succession. Il y a là une dépendance qui croît non pas en force, mais en étendue, qui occupe une superficie ou un champ toujours plus vaste à mesure qu'on s'éloigne du premier échelon hiérarchique et qu'on se rapproche du dernier terme sérial. La connaissance ou l'activité philosophique est étroitement et intimement liée à la connaissance ou à l'activité scientifique, dont elle est presque une forme supérieure ou une floraison particulière. Mais elle dépend si peu de l'état des connaissances esthétiques et de celui des connaissances techniques, que c'est elle, au contraire, qui, concurremment avec la science, fournit à l'art et à l'activité économique tout leur contenu et leur donne l'impulsion sans laquelle ni l'évolution esthétique, ni l'évolution industrielle n'auraient pu se produire. Quant à la faible action que les arts ou l'industrie humaine exercent à leur tour sur les conceptions générales, telles que les croyances religieuses ou les systèmes philosophiques, et sur les idées scientifiques, il est évident que ce n'est là qu'une influence réfléchie, qu'un phénomène ordinaire de réaction sociale.

Le troisième degré hiérarchique, l'ensemble des faits qui constituent l'évolution esthétique, confirme la même loi. On ne saurait dire si l'évolution esthétique dépend plus de l'évolution philosophique qui la relie directement à l'évolution scientifique, ou de cette dernière, tellement nos croyances générales ou philosophiques et nos connaissances spéciales sur la nature et l'homme sont ce qui détermine directement le caractère esthétique d'une époque; mais on peut hautement affirmer que le développement esthétique ne dépend

pas de l'évolution industrielle; celle-ci n'est pas la source qui fait surgir les idées esthétiques; l'évolution industrielle obéit à ces idées, elle prend et exécute leurs ordres, elle ne les dirige pas; cela est si vrai qu'un art industriel est toujours déjà un art décadent.

Enfin, l'évolution des connaissances ou des conceptions techniques est entièrement dominée et conditionnée par les trois évolutions précédentes. C'est notre savoir théorique, ce sont nos conceptions religieuses et philosophiques, c'est enfin notre art et nos conceptions esthétiques qui donnent naissance aux besoins innombrables que notre activité pratique, notre travail ou notre industrie s'applique à satisfaire. Cela est de toute évidence; mais il est intéressant de remarquer que ce n'est guère qu'à propos des liens si grossièrement manifestes qui unissent l'industrie humaine au développement des sciences, qu'on a bien voulu concéder quelquefois aux idées scientifiques une action directe et prépondérante sur l'ensemble de l'évolution sociale.

Résumons-nous. L'évolution des idées scientifiques agit sur les diverses parties de l'évolution sociale d'une façon immédiate et toujours très puissante; mais parallèlement à l'action directe, se déroule une action médiate qui a pour agents les conceptions philosophiques, les conceptions esthétiques et les conceptions techniques, c'est-à-dire autant de modifications, de résultats ou de produits des idées scientifiques elles-mêmes. Une loi de corrélation constante unit ces effets variés à la cause primordiale qui non seulement leur donne naissance, mais les utilise ensuite comme des moyens d'action, comme des chaînons intermédiaires qui s'interposent naturellement entre elle et une suite d'effets plus éloignés. Nous avons formulé ce rapport fondamental pour les deux premiers membres de la série intellectuelle, la science et la philosophie; mais il est à peu près certain qu'une loi analogue régit l'ensemble de l'évolution intellectuelle.

Derrière toute philosophie se cache un savoir strictement corrélatif, un savoir dont les imperfections, les lacunes, les lois à peine entrevues sont précisément ce qui fait de la philosophie une métaphysique ou une théologie. Et derrière toute esthétique se cache une philosophie (à l'état de religion, de métaphysique, de conception du monde aspirant à devenir scientifique) avec la somme entière de savoir que cette philosophie comporte et suppose. Enfin, derrière toute industrie humaine se cachent une esthétique, une philosophie et une science corrélatives, c'est-à-dire autant de sources vives qui font jaillir et alimentent le travail, les efforts individuels et collectifs.

Mais si cela est vrai, la loi des trois états est une conception fausse quand on l'applique à l'évolution scientifique, et une conception d'une importance très relative et très secondaire, quand on l'applique à l'évolution philosophique elle-même, ou aux deux évolutions qui lui sont subordonnées. Je ne veux pas insister plus longtemps sur ce point, que je crois avoir suffisamment élucidé dans mon livre sur l'*Ancienne et la Nouvelle Philosophie* [1].

Je veux cependant dire quelques mots de l'illusion qui nous pousse continuellement à prendre l'apparence pour la réalité, et l'effet qu'on voit pour la cause qu'on ne voit pas.

Les religions ont joué un rôle immense dans l'histoire; elles ont plusieurs fois changé la face du monde, et les civilisations actuelles sont leur résultat et leur produit immédiat. Mais pour juger à quel point ces phrases sont creuses, il suffit de poser la question : Qu'est-ce qu'une religion? — non pas au point de vue de nos ancêtres qui, assurément, étaient fort peu qualifiés pour y répondre, mais à notre point de vue moderne, assistés, comme nous le sommes, de toutes sortes de connaissances scientifiques, historiques et exégétiques. A cette question, une seule réponse est actuellement possible : Une religion est toujours une ignorance de la véritable unité, de la véritable synthèse universelle des choses, ignorance qui, de grossière et de répugnante à son premier degré, va s'affinant et se subtilisant sans cesse, enrayant de moins en moins les forces vives qui travaillent sourdement à la faire disparaître, et permettant, en conséquence, à l'œuvre sociale de se poursuivre, aux évolutions transformatives de s'accomplir. Pourquoi continuerions-nous donc à employer cette phraséologie qui, quand elle ne sert pas à obséder l'esprit par les plus étranges filiations, est vide de tout sens et n'a plus de valeur même en poésie; cette phraséologie qui consiste à faire sortir avec la Bible, la lumière des ténèbres, avec quelques moralistes bien intentionnés, la vérité du mensonge ou de l'erreur, avec les philosophes ioniens, le chaud du froid et le sec de l'humide, et avec les historiens modernes, la culture intellectuelle que nous possédons, des croyances religieuses que nous n'avons plus ou que nous n'avons guère? Le sophisme classique du *post hoc, ergo propter hoc* pourrait, croyons-nous, nous être épargné, au moins sur une échelle aussi vaste.

La formule de Comte se ressent non seulement de cette phraséologie oiseuse et abusive, mais encore d'une autre erreur qui, bien qu'étant opposée, au fond, au sophisme dont nous venons de faire

1. Voy. partie II, chap. II, III et IV.

justice, va souvent de pair avec lui et augmente encore la confusion des idées. Ce second préjugé appartient également au passé. C'est lui qui, à l'époque même où Comte créait sa philosophie, servit à Cuvier pour combattre Lamarck. Il consiste à tirer des lignes de démarcation tranchées entre des faits naturels qui s'enchaînent d'une façon absolument insensible. La loi des trois états, en effet, ne se contente pas de donner aux conceptions synthétiques du dernier et suprême degré une préséance fictive sur les conceptions analytiques et les généralisations des degrés inférieurs, en laissant presque entendre qu'il y avait une époque où les premières étaient tout, et les secondes n'étaient rien; elle ne se contente pas non plus de faire procéder celles-ci de celles-là et d'intervertir ainsi, au profit du passé, l'ordre naturel de filiation constamment observé dans le présent; mais elle nous décrit en outre la théologie et la métaphysique comme deux régimes intellectuels ou deux modes de philosopher essentiellement distincts et qui, s'ils ne sont pas absolument irréductibles l'un à l'autre (puisque Comte admet lui-même que la métaphysique est une modification de la théologie), sont, du moins, nécessairement incompatibles entre eux.

Le lecteur comprend bien que nous ne saurions partager cette vue. L'évolution intellectuelle dont il s'agit ici est une suite de changements lents, de transformations à peine perceptibles. La théologie, nous ne nous lasserons pas de le dire, est une métaphysique primitive, imparfaite, et surtout plus homogène ou moins différenciée; et la métaphysique est une théologie plus affinée, plus subtile, et surtout plus hétérogène ou plus différenciée. En ce sens, elles sont loin d'être incompatibles; il y a, entre elles, au contraire, une affinité incontestable. Cela est si vrai, qu'on a toujours vu la métaphysique venir simplement s'ajouter à la théologie; l'intelligence d'un métaphysicien est plus ouverte, plus hospitalière aux différentes erreurs générales qui peuvent germer dans un cerveau humain, mais elle n'est pas nécessairement fermée pour cela aux erreurs spécifiquement théologiques; bien au contraire, un métaphysicien est toujours un théologien. Comte en fait incidemment lui-même la judicieuse remarque à propos des métaphysiciens athées rendant un culte inconscient à la déesse Nature; et les agnosticistes modernes sont venus donner à cette thèse une ampleur et un éclat inaccoutumés en invitant solennellement les hommes à courber le front devant le *Deus Ignotus* des religions passées, présentes et futures.

Il y a lieu de constater, d'ailleurs, que Comte a fourni lui-même quelques-uns des meilleurs arguments qui servent aujourd'hui à

combattre sa thèse fondamentale et favorite : que l'intelligence humaine est organisée de façon à passer successivement par trois phases, l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif, dans tous les genres de spéculation, sans en excepter celles de la science proprement dite [1]. C'est à lui, en effet, qu'appartient cette réflexion si juste et qu'on a trop peu citée : « La philosophie théologique, même dans la première enfance individuelle ou sociale, n'a jamais pu être universelle, c'est-à-dire que, pour tous les ordres de phénomènes, les faits les plus simples et les plus communs ont toujours été regardés comme assujettis à des lois naturelles, au lieu d'être attribués à la volonté d'agents surnaturels. Adam Smith a très heureusement remarqué dans ses *Essais philosophiques* qu'on ne trouvait, en aucun temps, ni en aucun pays, un dieu pour la pesanteur [2]. » Cette remarque est à rapprocher de cette autre que Comte laisse tomber en passant et qui est grosse de conséquences : « Ainsi le germe de la philosophie positive est tout aussi primitif que celui de la philosophie théologique, quoiqu'il n'ait pu se développer que beaucoup plus tard. Une telle notion importe à la rationalité de notre théorie sociologique. En effet, la vie humaine ne pouvant offrir aucune création, mais une simple évolution, le développement de l'esprit positif deviendrait scientifiquement incompréhensible, si dès l'origine on n'en apercevait les premiers rudiments [3]. »

« C'est, dit encore Comte, l'ébauche des premières lois naturelles propres aux actes individuels ou sociaux, qui, fictivement transportée à tous les phénomènes du monde extérieur, a d'abord fourni le principe de la philosophie théologique. » Ainsi, selon Comte lui-même, la vraie source de la théologie a été un savoir incomplet et indûment étendu du faîte inélevé à la base à peine ébauchée de l'édifice scientifique.

Ailleurs encore, à côté d'une notable erreur, nous trouvons chez Comte la reconnaissance formelle de la corrélation étroite qui a toujours existé entre le développement de la science et l'évolution des idées philosophiques. « La première apparition de la science, dit-il, bien que bornée aux simples conceptions mathématiques, suffit pour déterminer une importante réaction philosophique, favorable à la métaphysique, et opposée à la théologie. En accomplissant la destruction du polythéisme, la métaphysique s'empare, dès cette époque, de l'étude du monde extérieur [4]. » L'erreur, — avons-nous

1. *Cours,* résumé par Rig, II, p. 152.
2. *Ibid.*, p. 161-162.
3. *Ibid.*, p. 162.
4. *Ibid.*, p. 473.

besoin de le dire? — est contenue dans la dernière phrase, et la vérité dans celle qui précède.

Citons enfin, à l'appui des idées que nous défendons ici contre Comte lui-même et la majorité des philosophes de notre temps, cette remarque décisive du fondateur du positivisme : « Toutes les grandes modifications de l'esprit religieux ont été déterminées par le développement de l'esprit scientifique. Si l'homme n'avait pas été plus capable de comparer, d'abstraire, de généraliser et de prévoir que ne le sont les singes et les carnassiers, il aurait indéfiniment persisté dans le fétichisme plus ou moins grossier où les retient leur imparfaite organisation; mais son intelligence est propre à apprécier la similitude des phénomènes, et à reconnaître leur succession....... Le passage du fétichisme au polythéisme constitue le premier résultat général de l'esprit d'observation et d'induction, qui s'est développé d'abord chez les hommes supérieurs, et à leur suite dans la multitude [1]. »

Nous croyons avoir réuni ici, avec une impartiale justice, tous les passages un peu saillants dans lesquels Comte se réfute lui-même et laisse entrevoir la possibilité d'une conception plus large et plus vraie de la marche générale du développement de la pensée philosophique.

Ces contradictions, on le voit, ne sont pas nombreuses. Hâtons-nous d'ajouter qu'elles honorent hautement le penseur qui n'a pas craint d'y tomber; elles prouvent sa bonne foi absolue autant et plus encore peut-être que sa pénétration. Elles ont d'ailleurs été la bonne graine qui n'a pas tardé à germer dans l'esprit des disciples du grand philosophe; à cet égard, comme à tant d'autres, un sentiment de pieuse reconnaissance nous liera toujours à celui qui fut notre premier maître et le meilleur guide de nos études sociologiques et philosophiques.

Le principal écueil que Comte rencontra sur sa route fut cette pierre d'achoppement de tous les systèmes de notre époque, ce dernier héritage des temps exclusivement théologiques : la théorie de l'inconnaissable. En voici un exemple, pris au hasard dans son *Cours* entre cent autres. Comte nous apprend que l'illusion consistant à croire que les vérités découvertes par la science sont compatibles avec les explications théologiques (illusion qui a caractérisé tout le moyen âge et une partie des temps modernes), n'a pu se dissiper qu'après que l'esprit scientifique eut fait ressortir « le contraste entre la rationalité des procédés appliqués au but le

1. *Cours*, résumé par Rig, II, p. 203.

plus abordable et la témérité des tentatives destinées à dévoiler les plus impénétrables mystères [1] ». Or, en réalité, cette illusion s'est dissipée précisément à mesure même que du sein des faits étudiés par la science, ont surgi des généralités qui expliquaient d'une façon relativement plus complète que l'ancienne théologie, *la nature intime des phénomènes et le mode essentiel de leur production.* Les explications théologiques ont donc été, en ce sens, moins téméraires que les explications métaphysiques, et surtout que les explications scientifiques qui ont constamment frappé les esprits par leur simplicité audacieuse; et on pourrait dire, de l'esprit humain, sans crainte d'être démenti par l'histoire, qu'il s'est toujours mis, à la longue, du côté où il voyait le plus de force alliée à la plus grande hardiesse.

Le second obstacle qui barra à Comte le chemin, toujours si ardu, de la vérité, et permit bientôt au positivisme de dégénérer en un agnosticisme vulgaire, fut la vieille thèse de l'identité finale de la science et de la philosophie que Comte s'efforce de nous montrer sous les couleurs d'une jeune et puissante vérité.

L'influence que cette idée erronée exerça sur l'ensemble et les différentes parties de la philosophie de Comte n'a jamais été appréciée à sa juste valeur. Avec Comte lui-même, on inclinait à voir dans la thèse de l'identité de la science et de la philosophie la grande nouveauté apportée au monde par le positivisme. Les uns la saluèrent comme la vérité la plus féconde du siècle, les autres n'y virent qu'un rêve irréalisable, une aspiration impossible à satisfaire; mais personne ne s'avisa d'y reconnaître la très antique illusion, le vieux sophisme qui avait présidé aux destinées diverses de la métaphysique et qui fit même, en une certaine mesure, la fortune de la théologie.

Nous ne reviendrons pas ici sur un sujet que nous avons traité à fond dans une autre partie de ce livre Mais nous nous arrêterons quelques instants sur le tableau de la marche générale de la civilisation, que Comte nous peint à grands traits dans son célèbre Cours, et nous essayerons de faire voir que les principaux défauts de cette esquisse synoptique sont autant de conséquences nécessaires de la confusion dans laquelle Comte est tombé à l'égard des deux premiers termes de la série intellectuelle.

La théorie de Comte forme, dans ses lignes essentielles, le contrepied absolu du schème que nous avons présenté quelques pages plus haut.

1. *Cours,* résumé par Rig, II, p. 164.

Le principe de la complexité croissante et de la généralité décroissante de nos conceptions (Comte dit des phénomènes, mais il est évident qu'il ne peut s'agir ici que de nos représentations des choses, dans le sens le plus strict du mot) est érigé par Comte en loi suprême de toute hiérarchie naturelle (qui est ici purement logique). Par conséquent, il l'applique à la série des sciences, à la distribution intérieure de chaque partie de la philosophie inorganique, à la coordination taxinomique de la série animale, enfin à la statique des sociétés et à l'ordre des évolutions sociales élémentaires.

C'est cet ordre seul qui nous importe ici. Les éléments variés et incohérents, en apparence, de toute civilisation doivent, selon Comte, être rangés suivant une série linéaire, comprenant depuis les moindres opérations matérielles jusqu'aux plus sublimes spéculations esthétiques, scientifiques ou philosophiques. Sa série offre donc, comme la nôtre, quatre termes : industrie, art, science et philosophie; et ces termes, sauf les deux derniers qui sont intervertis, s'enchaînent dans le même ordre. Mais ici intervient le double principe de la complexité croissante et de la généralité décroissante qui, pour Comte, est la grande loi non seulement de toute hiérarchie ou classification, mais encore de toute évolution et, par conséquent, de toute causalité.

Par suite, la série de Comte se dédouble elle-même : dans le sens ascendant, de l'industrie à la philosophie, il y a accroissement continu de généralité et d'abstraction dans le point de vue correspondant à chaque genre de travail intellectuel; et dans le sens descendant, de la philosophie à l'industrie, il y a décroissance de généralité et accroissement constant de complexité dans les travaux intellectuels correspondants aux termes successifs de la série.

En outre, toujours d'après Comte, il y aurait encore lieu d'appliquer à cette série une distinction empruntée à la sociologie, pratique ou théorique, il est malaisé de le dire, Comte confondant trop souvent la politique et la théorie sociale pure. C'est la distinction entre la vie active et la vie spéculative, entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel. Des quatre termes de la série, l'industrie appartient seule à l'ordre temporel qui exprime l'action de l'homme sur la nature. Les trois autres sont de l'ordre spirituel. Mais ici Comte propose une réduction caractéristique et fait un aveu intéressant à recueillir : à l'en croire, en effet, il suffit de décomposer l'ordre spirituel en deux autres, suivant que la spéculation prend le caractère esthétique ou le caractère scientifique. La philosophie est ainsi totalement fondue dans la science, et on arrive à partager, dans le sens de la série ascendante, la hiérarchie positive en trois ordres

fondamentaux : l'ordre industriel ou pratique, l'ordre esthétique ou poétique, et l'ordre scientifique ou philosophique. Comte explique ainsi la réduction qu'il opère dans l'ordre spirituel : « A l'égard du plus abstrait des nouveaux éléments sociaux, j'ai, dit-il, employé indifféremment les qualifications de scientifique ou de philosophique, qui, à mon gré, sont équivalentes, et dont la diversité tend à disparaître à mesure que la science devient plus philosophique et la philosophie plus scientifique. L'avenir réduira l'ensemble de la hiérarchie sociale à la triple série que je viens d'esquisser. Cependant, ajoute-t-il en guise de correctif, cette tendance n'étant pas jusqu'ici prépondérante, notre analyse ne serait ni assez exacte, ni assez précise, si nous n'y distinguions pas l'ordre scientifique de l'ordre philosophique, que nous envisagerons comme un quatrième élément de la hiérarchie ascendante [1]. »

Mais laissons de côté la distinction entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel, qui n'a qu'une importance secondaire, et tenons-nous-en aux trois ou quatre éléments de toute civilisation qui, d'après Comte, représentent des besoins universels et des aptitudes communes et correspondent aux trois aspects généraux sous lesquels l'homme peut envisager chaque sujet : comme *bon*, par rapport à l'utilité qu'il peut en retirer; comme *beau*, relativement au sentiment de perfection idéale que sa contemplation lui suggère; enfin comme *vrai*, eu égard à ses relations avec l'ensemble des phénomènes, abstraction faite de toute application aux intérêts et aux émotions de l'humanité [2].

Tels sont les éléments de la série qui forme la base d'une analyse rationnelle de l'évolution sociale. Mais indiquer ces éléments, découvrir qu'aucune civilisation humaine n'est concevable sans quelques notions industrielles, sans quelques vagues idées esthétiques, sans quelques rudiments scientifiques et enfin sans quelques conceptions sur l'ensemble des choses, si grossières qu'elles soient, c'est là, à proprement parler, indiquer et découvrir une vérité sur laquelle tout le monde est d'accord depuis de longs siècles. Ce qui aurait été autrement important et ce qui seul aurait pu avoir de la valeur aux yeux du sociologiste moderne, ce serait de saisir et de préciser la direction du mouvement spontané et initial qu'impriment à tous ces éléments, directement ou par l'entremise de quelques-uns d'entre eux, les forces sociales qui les engendrent, ainsi que la direction du mouvement ultérieur et dérivé que ces éléments se communiquent

1. *Cours*, résumé de Rig, II, p. 363-364.
2. *Ibid.*, p. 363.

ou se transmettent l'un à l'autre; ce serait, en d'autres termes, de déterminer leurs vrais rapports mutuels, les liens de causalité qui les unissent, l'ordre de filiation ou d'évolution dans lequel ils se suivent nécessairement.

Cette tâche, Comte se l'est également imposée. Il ne s'est pas borné, il faut le dire à son honneur, à constater la réciprocité naturelle et évidente de tous les éléments dont se compose une civilisation; il a voulu toucher le fond même de ce phénomène si intéressant. Mais c'est précisément dans cet ordre d'idées qu'il a accumulé erreur sur erreur, et confusion sur confusion, à tel point que sa théorie de l'évolution intellectuelle de l'humanité doit aujourd'hui être rejetée en bloc.

Ce qui frappe tout d'abord dans ses raisonnements à ce sujet, c'est l'étrange et inexplicable dualisme qui lui fait admettre deux ordres opposés de succession, deux marches absolument inverses d'évolution, l'une pour le passé, pour la civilisation ancienne, et l'autre pour le présent, pour la civilisation moderne, qu'il date des cinq derniers siècles. « La civilisation ancienne, issue d'un état théocratique, dit-il, a procédé du principe le plus général pour descendre aux applications particulières. La philosophie s'est développée la première, chez les anciens, sous la forme théologique, seule possible à un tel âge. Ensuite est venue la science, avec un caractère analogue, après sa séparation du tronc commun de la théocratie. Enfin s'est montré l'art qui a été longtemps un simple auxiliaire de l'action théocratique. Quant à l'élément industriel, il était étouffé sous l'esclavage des travailleurs. » Mais ce mouvement du général au particulier ou de l'abstrait au concret ne s'est conservé aujourd'hui, s'il faut en croire Comte, que dans la détermination du développement intérieur de chaque élément de la civilisation moderne, soit de la philosophie seule par exemple, soit de la science, de l'art ou de l'industrie. Quant au mouvement extérieur, au mouvement d'ensemble qui embrasse la série entière des éléments de l'évolution intellectuelle moderne, il subit, depuis cinq cents ans, une loi essentiellement différente. « C'est, dit Comte, seulement lorsqu'on néglige de distinguer l'ébauche de chaque élément d'avec son incorporation au système de la civilisation moderne, qu'on peut hésiter sur le sens ascendant ou descendant de l'ordre des quatre évolutions partielles. Mais, eu égard à cette différence, il ne peut rester aucun doute sur le sens ascendant d'une telle série pendant les cinq derniers siècles. » Le développement industriel est le vrai point de départ de la civilisation actuelle, la base unique et durable des sociétés modernes. L'évolution esthétique et l'évolution scientifique

ont été, ici, postérieures à l'évolution industrielle. Le développement des arts a succédé au développement pratique ou industriel, et a préparé l'évolution scientifique ou philosophique. La vie industrielle est la source de tous les autres attributs de la vie collective et le moteur de toute éducation sociale. « C'est l'industrie qui a imprimé à l'esprit scientifique des modernes la positivité qui le caractérise, et qui a transformé l'esprit philosophique. On ne peut donc, conclut encore une fois Comte, méconnaître la direction ascendante du développement des nouveaux éléments sociaux [1]. »

Il suffit d'exposer cette théorie pour toucher au doigt sa superficialité et son caractère profondément empirique. Ces vues de Comte semblent lui avoir été dictées par un respect exagéré des événements extérieurs de l'histoire, des événements bruts, pour ainsi dire, restés non analysés ou indécomposés en leurs éléments constitutifs.

On peut même, par cet exemple caractéristique, se convaincre que les faits ne valent le plus souvent que par l'interprétation qu'on leur donne, et que les inductions de la science ne sauraient être menées à bonne fin sans l'aide d'hypothèses qui, au début, paraissent toujours plus ou moins téméraires. Il est vrai de dire que Comte recourt parfois lui-même, d'une façon inconsciente, à la méthode qu'il tient si fort en suspicion; mais les hypothèses qu'il ait, et qu'il ne peut pas ne pas faire, se ressentent presque toutes de la défiance que lui inspire la méthode hypothétique. Elles sont timorées, empiriques et souvent aussi contradictoires que les faits qu'elles cherchent à expliquer. La théorie exposée plus haut en offre un exemple concluant. L'intensité acquise par la vie industrielle dans nos sociétés modernes, intensité d'autant plus remarquable qu'elle n'a jamais pu se produire dans l'antiquité, devient chez Comte une prépondérance marquée de l'esprit industriel sur les autres manifestations intellectuelles. Pourquoi? Il est difficile de le dire exactement, mais il est permis de supposer que Comte a cru éviter toute explication purement hypothétique du double fait de la faiblesse de l'élément industriel dans les sociétés antiques et de sa force croissante dans les sociétés modernes, en s'arrêtant net devant ce fait, sans chercher sa cause, c'est-à-dire en le prenant lui-même pour une explication, en l'érigeant en principe explicatif. C'est toujours ainsi que procède l'empirisme. Sa règle ordinaire est de ne pas expliquer les faits, de les laisser, comme on dit, s'expliquer par eux-mêmes. Tentative vaine, renoncement inutile, car l'esprit humain est un théoricien incorrigible, et la célèbre formule : laisser les faits parler eux-

1. *Cours,* résumé de Rig, II, p. 365 ; voy. aussi p. 18-34, vol. VI du grand *Cours.*

mêmes, ne peut avoir pour lui qu'un seul sens : permettre que des faits, qui n'ont point encore reçu d'explication, soient appliqués à l'explication d'autres faits quelconques. On évite ainsi une hypothèse préalable et nécessaire, pour en faire aussitôt une autre qui, en bonne logique, devrait suivre la première et dépendre d'elle, mais qui, dans la logique de l'empirisme, n'est rattachée à rien, et nous est donnée comme un fait irréductible. C'est là la pire des méthodes, et la tare capitale de tout empirisme. Comte n'évite pas ce grave reproche. Il ne cherche pas la cause profonde et intime du fait qu'il signale à notre attention, et ne voit pas que le développement de la vie industrielle à notre époque peut être rattaché, — d'une façon provisoire, si l'on veut, — à une cause éloignée, mais aussi certaine que l'effet qu'elle a produit, à savoir : la relation qui lie l'industrie moderne à la science des anciens, ressuscitée et renouvelée par le grand mouvement de la Renaissance. En revanche, il s'empare de cette conséquence elle-même et en fait la pierre fondamentale de sa théorie ascendante des quatre éléments sociaux. C'est l'industrie, insiste-t-il, qui a imprimé à l'esprit scientifique des modernes la positivité qui le caractérise, c'est elle qui a transformé jusqu'à l'esprit philosophique, et qui a été la source de tous les attributs qui distinguent aujourd'hui l'élite de l'humanité.

Ainsi, pour avoir reculé devant l'hypothèse initiale, l'hypothèse qui s'impose à toute recherche dès ses premiers pas et qui, vérifiée ou invalidée, laisse le champ libre aux suppositions ultérieures, Comte, comme tous les empiristes, s'est jeté à corps perdu dans ces dernières. Sous prétexte de respecter certains faits, il ne les explique point; mais cela ne l'empêche pas de s'en servir pour interpréter d'autres faits. Il bâtit, comme tout le monde, un édifice hypothétique; seulement, il ne voit pas qu'en voulant lui donner une stabilité exceptionnelle et qui n'est pas dans la nature de ces constructions, il en rétrécit la base au moins autant qu'il en diminue la hauteur.

L'évolution industrielle est chez Comte productrice de l'évolution esthétique, et celle-ci détermine et prépare l'évolution scientifique ou philosophique. L'utile ou le bon est le fondement du bien qui, à son tour, est le germe du vrai. Le renversement ou l'inversion de la succession logique et historique des principales classes de phénomènes intellectuels ne saurait être plus complète. Toute conception ayant pour objet l'utilité d'une chose suppose, pour le moins, quelque connaissance des émotions agréables ou pénibles que suscite en nous la représentation de cette chose, — connaissance qui est la base de toute esthétique; et toute conception ayant pour objet ces émotions représentatives, suppose, pour le moins, quelque connaissance des

rapports que les choses dont la représentation peut nous émouvoir d'une façon positive ou négative, ont entre elles et avec l'ensemble général des phénomènes, — connaissance qui, à son tour, est la base de toute science et de toute philosophie. C'est donc le vrai, tel qu'il est défini par Comte lui-même (ou l'aspect théorique des choses) qui est le fondement du beau (aspect moitié théorique, moitié pratique) et du bon, de l'utile (aspect pratique, point de vue économique ou moral). Mais ce n'est pas tout. Le vrai lui-même est plus complexe que ne le croyait Comte. Il a au moins deux faces ou deux aspects, la science et la philosophie, que Comte a le plus grand tort de confondre, surtout en ce qui regarde l'avenir qui devra, au contraire, s'appliquer à développer cette distinction, en lui donnant toute l'extension dont elle est capable, et en l'appuyant sur la base solide d'une théorie de la connaissance et d'une méthodologie vraiment scientifiques.

Nous voilà donc ramenés, par notre analyse elle-même, à notre point de départ, à cette erreur capitale de Comte qui lui est, d'ailleurs, commune avec les philosophes de tous les temps, et que nous avons caractérisée comme une confusion constante de la philosophie avec la science. Je sais qu'on m'objectera la mémorable et classique scission intervenue à l'époque d'Alexandrie et l'isolement dans lequel la philosophie a depuis, dit-on, toujours vécu à l'égard des sciences. Mais cet état de choses et cette situation de la philosophie ne sont pas pour diminuer la valeur de ma thèse ou la force de mes arguments. Bien au contraire. Il est par trop manifeste qu'une obscurité profonde a longtemps voilé, aux yeux des philosophes et des savants, les vrais rapports de la philosophie avec la science; il est même à craindre que ces ténèbres ne soient d'une nature particulièrement tenace et qu'il ne faille beaucoup de temps pour les dissiper. Or, ce n'est pas un pur paradoxe de dire que les choses ne sont réellement séparées entre elles qu'autant qu'on connaît les véritables liens qui les unissent. Par conséquent, et en l'absence d'une théorie exacte et rationnelle des rapports entre la science et la philosophie, leurs domaines respectifs ne pouvaient, à moins d'un miracle, être exactement et rationnellement délimités. Ce miracle n'a pas eu lieu. Les frontières qui séparent la philosophie de la science sont aujourd'hui encore plongées dans le vague et le chaos de l'indétermination primitive. Mais c'est précisément cette confusion chaotique qui revêt régulièrement les apparences fallacieuses, tantôt d'un isolement inexplicable qu'on voudrait faire cesser, et tantôt d'un véritable conflit, d'une lutte, où les combattants se portent des coups sans connaître les motifs qui les arment les uns contre les autres.

Naturellement, Comte, qui confond méthodiquement la philosophie avec la science, n'a pu échapper à aucune des conséquences de cette erreur. Il parle, à son tour, d'un combat acharné que la science aurait eu à soutenir contre la métaphysique. Il ne comprend pas qu'il impose ainsi à la science la triste nécessité de se combattre elle-même, à certaines époques de son histoire; car la science a toujours produit sa propre métaphysique, et on peut dire, en ce sens, par exemple, que rien ne pouvait être plus scientifique, au siècle passé, que le matérialisme et le sensualisme.

Non moins illusoires, en définitive, sont les attaques dirigées par Comte contre la spécialité exclusive qui, selon lui, a été le régime sous lequel nous avons vécu jusqu'ici. A ce régime qu'il appelle analytique il voudrait substituer le régime synthétique. Il ne voit pas qu'à côté de la spécialité qu'il réprouve si fort, une généralité correspondante, qui était la métaphysique, a toujours existé. La tendance des sciences à se spécialiser n'a, d'ailleurs, rien à faire avec la question de l'opportunité plus ou moins évidente d'un nouveau régime philosophique. Et il s'agit si peu, en fait, de contenir cette tendance, que Comte lui-même, dans une de ses plus heureuses formules, a dû définir le problème philosophique actuel comme la nécessité urgente de créer une spécialité de plus. Les philosophes ne supprimeront pas les savants, et les savants ne remplaceront jamais les philosophes; mais l'édification des philosophies particulières des sciences, vaste construction à laquelle Comte a apporté une première et précieuse collaboration, créera entre ces deux catégories de travailleurs intellectuels un lien nouveau, puissant et toujours actif.

La confusion de la philosophie avec la science se fait jour chez Comte dans une autre direction encore, qui n'est pas la moins intéressante à étudier. Dans sa théorie de l'évolution intellectuelle présidant à l'évolution sociale, Comte attribue une action prépondérante à nos conceptions ou à nos connaissances pratiques. Dans sa loi des trois états, au contraire, ce même rôle revient à l'élément qui, dans sa première théorie, subissait l'influence de tous les autres, à l'action philosophique. Il y a là une contradiction patente, qu'aucune distinction entre le sens ascendant et le sens descendant de la série évolutive ne saurait écarter, mais qui s'explique facilement par le caractère empirique de ces deux généralisations, destinées à disparaître le jour où l'on pourra aborder leur vérification définitive, en les rattachant, soit à une loi biologique, d'après la méthode préconisée par Comte, soit à une loi sociologique plus générale, comme nous avons essayé de le faire. En attendant, il faut considérer ces

deux théories comme des vérités partielles ou incomplètes qui, bien que s'annulant mutuellement, n'en bénéficient pas moins des faits historiques sur lesquels elles s'appuient.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, du désaccord plus ou moins profond entre la théorie comtiste de l'évolution intellectuelle et sociale et la loi des trois états, cette divergence ne s'étend pas au point qui nous occupe ici, aux rapports naturels de la science et de la philosophie. L'identité finale de ces deux aspects de l'évolution intellectuelle de l'humanité n'est jamais mise en doute par le fondateur du positivisme; et ce n'est que temporairement, et eu égard à l'état d'imperfection actuelle de la philosophie, qu'il consent à les distinguer. Cette séparation demeure pourtant purement nominale; en fait, surtout dans sa théorie des trois états, Comte n'en continue pas moins à attribuer à la philosophie le rôle qui, en réalité, a toujours appartenu à la science. C'est ainsi, par exemple, qu'il exige qu'on fasse de la philosophie la base de l'éducation sociale, sans voir que cet office serait bien mieux rempli par une discipline spéciale relevant de la biologie et de la sociologie (la psychologie concrète); et c'est ainsi encore qu'il veut donner à la philosophie la direction immédiate du mouvement social et politique, sans voir que ce rôle actif ne peut convenir qu'aux sciences du monde organique en général et à la sociologie en particulier. Les idées, les mœurs et, par conséquent, les institutions sont réformées depuis longtemps lorsqu'apparaît la synthèse philosophique qui les résume.

Mais la toute-puissance de la philosophie est, chez Comte, un dogme, un article de foi qui n'admet pas la discussion. C'est la philosophie qui façonne à son gré les sociétés humaines, et la science nouvelle de ces sociétés. Rénovation sociale et rénovation philosophique sont pour Comte des termes identiques. Partout dans son *Cours*, il s'évertue pour prouver l'opportunité ou la nécessité de la philosophie positive, considérée comme la base d'une réorganisation complète des sociétés modernes. Peines perdues, efforts inutiles, car tout peut être arrêté plutôt que l'avènement d'une philosophie. Les prémisses peuvent manquer, jamais la conclusion. Il est évident, d'ailleurs, que l'état social désigné par Comte comme anarchique, est simplement un régime qui ne lui plaît pas, et que ce qu'il appelle désordre est un ordre qui lui est antipathique. Ses préférences pour un autre régime et pour un ordre différent sont très justifiables; mais ce qui l'est infiniment moins, c'est le tableau qu'il nous trace du passé, trop favorable à la théologie et injuste envers la métaphysique, et sa caractéristique du présent qui est trop souvent l'œuvre d'un publiciste, non d'un sociologue.

E. DE ROBERTY.

L'ÉVOLUTIONNISME DES IDÉES-FORCES

(*Suite*) [1].

II

LES ÉTATS DE CONSCIENCE COMME FACTEURS DE L'ÉVOLUTION

I

HYPOTHÈSE DUALISTE DES DEUX ASPECTS, PHYSIQUE ET MENTAL.

I. *Lien des faits mentaux entre eux dans l'hypothèse du double aspect.* — Beaucoup de savants et de philosophes font du mental et du physique deux royaumes différents : c'est le *dualisme*. Mais ils ne se contentent pas toujours de placer les deux séries, mentale et physique, à côté l'une de l'autre : ils accordent une complète indépendance au physique, et le mental, au contraire, se trouve en complète dépendance. Toutefois, les partisans du double aspect ne conçoivent pas cette dépendance du mental par rapport au physique en termes de *cause* et d'*effet*, comme dans le matérialisme; car ils reconnaissent que le physique ne peut *causer* le mental, pas plus que le mental, selon eux, ne peut *causer* le physique. Il y a donc, au lieu de causation, une harmonie préétablie, mais avec cette circonstance importante que c'est la matière qui est l'essentiel et donne la base fondamentale de l'harmonie, tandis que le mental est l'accidentel et l'accompagnement. On a ainsi ce qu'on pourrait appeler un dualisme à tendance matérialiste, où on n'ose pas dire que le mental *soit* le physique, ni même soit *causé* par le physique, mais où on soutient que le mental est un « aspect collatéral » du physique et que, par lui-même, il ne cause rien et est sans force. Le mental est un je ne sais quoi qu'on déclare purement dépendant et qui pourtant n'offre aucun lien de dépendance comme corollaire par

1. Voir le numéro de février 1890.

rapport à quelque facteur général et primordial. Il importe d'examiner cette théorie des idées-sans-force, avant d'exposer celle des idées-forces.

Le premier caractère de cette hypothèse, c'est de supprimer le lien propre des états mentaux entre eux. Un état de l'esprit n'est jamais produit par un autre ni même vraiment lié à un autre ; tous les états de l'esprit ne sont liés qu'à des états du corps. Erreur de supposer que nos idées, par exemple, s'éveillent jamais l'une l'autre en vertu d'une convenance interne, d'une nécessité rationnelle ou même *émotionnelle*; erreur de croire que l'espoir déçu soit parmi les réels facteurs de la tristesse et l'explique, que les *prémisses* d'un raisonnement rendent vraiment raison de la *conclusion*. Les idées et sentiments sont simplement *juxtaposés* dans cet ordre, sans aucune cohésion mutuelle et propre, parce que les processus nerveux auxquels ils correspondent respectivement se sont provoqués l'un l'autre dans ce même ordre déterminé par des forces toutes mécaniques. Suivant cette théorie, les uniformités de liaison entre les états de l'esprit seraient donc de simples uniformités dérivées, résultant des lois de succession entre les états du corps, qui seuls les *déterminent*. Il n'y aurait pas de lois mentales primitives, il n'y aurait même véritablement aucune loi de l'esprit. La seule vraie connaissance des lois psychologiques reviendrait à la physiologie [1].

Cette première conséquence de la théorie est, selon nous, une pure hypothèse dépourvue de toute preuve, contraire même à l'observation de la conscience. De quel droit bannit-on la *loi* de ce domaine intellectuel où précisément elle est *conçue*? Si le lien *logique* entre une conclusion et ses prémisses dans un raisonnement n'est pas un véritable lien, une véritable *loi*, il n'y aura nulle part de loi, car, en définitive, toute loi est de la logique appliquée. De même, pourquoi bannir *a priori* toute condition de changement, toute causalité et toute force du seul domaine où nous saisissons la seule apparence saisissable de l'action causale et de la force, c'est-à-dire du domaine mental? Au dehors, rien que des phénomènes qui se suivent plus ou moins régulièrement; c'est seulement en nous que nous sentons le *pâtir* et l'*agir*, la force subie et la force exercée. Il est donc étrange et que tout ait des lois propres excepté ce qui pense la loi même, et que tout agisse pour sa part excepté le seul être qui se sent agir, sent l'action des autres êtres et conçoit l'idée d'action.

Cette hypothèse a son origine dans une confusion : on ne dis-

1. Voy. Mill, *Logique*, II, p. 435.

tingue pas les lois en quelque sorte chronologiques qui relient les faits mentaux d'avec les lois logiques et psychologiques. Certes, quand il y a simple association de contiguïté dans le *temps* ou dans l'*espace*, ce n'est point, en réalité, une pensée qui se lie à une pensée ; l'association n'existe pas alors entre les deux pensées, mais entre les deux états du cerveau ou des nerfs qui conditionnent ces pensées : l'un de ces états rappelle l'autre, chacun d'eux étant *accompagné*, à l'instant de sa production, d'un état de conscience particulier qui n'est qu'une sensation affaiblie. Mais est-il certain que toutes les lois mentales soient réductibles à des associations par *contiguïté*, conséquemment mécaniques ? Si l'*association* par *similarité* se réduit elle-même, en tant qu'association, à une consécution par *contiguïté*, il n'en est pas moins vrai que la *similarité* est un rapport tout intellectuel; supprimez la pensée, il y aura encore des objets qui resteront chacun comme il est; mais, tant qu'il n'y aura pas de pensée pour les comparer, il n'y aura pas vraiment de *ressemblance* comme telle : les termes existeront sans que le rapport en soit dégagé. La ressemblance est un phénomène *mental,* parce qu'elle n'existe que *dans* et *pour* la conscience; elle n'existe *réellement*, comme ressemblance, qu'en étant *aperçue*. Auparavant, elle n'était que virtuelle; il *existait* des choses, avec tels et tels caractères, mais l'*identité* de ces caractères suppose une comparaison. L'identité et la non-identité sont donc des rapports intellectuels, logiques et psychiques : quand je raisonne, le mécanisme cérébral fait apparaître successivement, par voie de contiguïté, les divers termes et les diverses propositions avec les mots qui les expriment, mais la conscience de la convenance logique, de l'identité partielle ou totale entre les divers termes, est la conscience du vrai lien intime de ces termes; la contiguïté dans le temps ou l'espace n'en est que le lien extérieur. Cela est si vrai que ce qui seul satisfait la pensée, c'est la réduction de toute *loi* à quelque rapport d'*identité* ou de non-identité, de ressemblance ou de différence : la loi logique et la loi mathématique, voilà les seules vraies lois dont les autres ne sont que la préparation, les seules *raisons* satisfaisantes pour un être capable de *raisonner*. On peut imaginer un automate qui serait une parfaite machine à calculer et à raisonner, sans aucune conscience; mais il n'y aurait alors vraiment *calcul* et *raisonnement* que pour un témoin capable de conscience. Aucune juxtaposition régulière de termes ou de nombres ne constitue un raisonnement logique ou mathématique, sans une pensée qui relie d'un lien intellectuel les termes fournis l'un après l'autre par le mécanisme.

II. *Lien des faits mentaux et des faits physiques dans l'hypothèse du double aspect.* — Le lien des faits mentaux non plus entre eux, mais avec les faits physiques, ne demeure pas moins indéterminable et inexplicable dans la théorie des deux aspects. Que signifie d'abord ce terme d'*aspect*? Il n'est, comme le terme de *reflet*, qu'une simple métaphore susceptible des sens les plus divers. Bain nous dit qu'il emploie ce terme pour exprimer l'*union* du physique et du mental sans *localiser* ce qui n'a pas d'extension. « Si, dit-il, j'avais deux choses étendues à joindre, je pourrais aisément exprimer leur fonction en termes de situation locale : l'une *à côté* de l'autre, l'une *sur* l'autre, l'une *dans* l'autre, etc. Mais, quand l'une des choses est sans étendue, l'union doit être exprimée en termes plus réservés. Je décris la transition de l'aspect objectif au subjectif comme quelque chose d'analogue à ce qui a lieu quand nous passons de l'acte de regarder le firmament au sentiment du froid; c'est un changement d'*état*, pour emprunter une expression à certaine école de théologiens qui parle des cieux de la même manière. »

Voilà, il faut en convenir, une explication assez mystique. Le théologien bouddhiste ou chrétien, quand il passe du temporel à l'intemporel, se retourne pour ainsi dire tout entier, change son *état* mental, voit l'existence sous un *aspect* tout nouveau, « sous l'aspect de l'éternité ». Est-ce bien ainsi que nous passons du physique au mental, comme nous passerions du phénomène connaissable à l'inconnaissable noumène? — Ce qui est ici directement connaissable, c'est précisément le mental, qu'on nomme un *aspect*; pour connaître le matériel, nous sommes obligés ou de nous mettre de côté tout entiers par la pensée (et alors que sera le résidu?), ou de prêter au dehors quelque chose de ce que nous trouvons dans le prétendu « aspect » intérieur.

Bain, sentant le vague de cette théorie, s'est efforcé de trouver une formule plus scientifique. Chez l'animal et chez l'homme, les actions mutuelles du physique et du mental sont, dit-il, des « séquences » où le mental et le physique sont toujours « accouplés *à la fois* dans l'antécédent et dans le conséquent », de manière à former un développement de deux séries parallèles. On dit que la frayeur, par exemple, déprime et dérange les fonctions corporelles; mais le fait antécédent n'est pas, en quelque sorte, un morceau de conscience pure et sans corps, une frayeur toute psychique : c'est un état de conscience incorporé dans une série de modifications nerveuses. « Il y a donc une causation à double aspect : du mental-physique donnant naissance à du mental-physique. »

Objecte-t-on à Bain qu'un *trait d'union* (mental-physique) n'est

pas une explication, il répond : — Sans doute, mais c'est la formule exacte de ce fait que, dans les cas où on suppose des états mentaux causant des états physiques, l'antécédent complet et véritable est le mental uni au physique, non le mental seul. — Aussi Bain finit-il par appeler cette union une « cause double et conjointe, une union de deux facteurs ».

Il eût été naturel d'en conclure que, si le mental ne produit pas à lui seul tout le résultat, le physique seul n'y suffirait pas davantage. Au lieu de cette conclusion logique, Bain arrive à une conséquence qui contredit son principe. Selon lui, — et aussi selon Spencer, — « l'efficacité du mental » est due entièrement aux modifications nerveuses et non à quelque pouvoir que le mental posséderait. — « On me pressera de dire quelle voie je prendrais dans une théorie de l'évolution, quand j'aurais atteint le degré de l'échelle où des êtres conscients apparaissent; suivrais-je alors seulement la chaîne de la causation physique, ou introduirais-je le sentiment comme un facteur coopérant, comme quelque chose de plus qu'un *accompagnement* ou une *expression additionnelle* du physique? Voici ma réponse : je m'en tiendrais au physique et ne dirais rien du mental dans la ligne de la causation. » — Mais alors, demanderons-nous, que devient la « cause double et conjointe », « l'union de deux facteurs » que vous posiez tout à l'heure, si vous éliminez entièrement le facteur subjectif comme ne causant rien? — « Je ne vois pas, dit Bain, comment nous pourrions faire du subjectif un *agent*, en nous en tenant aux strictes limites de notre expérience. Dans nos livres de psychologie, nous pouvons bien laisser une place à la cause et à l'effet parmi les éléments subjectifs, dire par exemple que les sensations donnent lieu aux idées, aux émotions, aux volitions, et celles-ci à d'autres idées, émotions, volitions; mais nous savons bien que ce n'est pas là un courant de *pures subjectivités*; ces faits ont leurs rapports physiques. » — Sans doute, mais il faut simplement conclure de là que le *mental*, dans notre expérience stricte, ne se montre jamais agissant *seul*, sans support matériel; vous, au contraire, vous concluez qu'il n'agit *en aucune façon*, qu'il n'a aucune part à l'effet total, qu'il n'est point un des facteurs, mais une *expression additionnelle du physique*. Une pareille conclusion déborde vos prémisses et, de plus, elle contredit expressément la *causation double* que vous aviez d'abord posée : au lieu du mental-physique produisant le mental-physique, vous dites maintenant que c'est le physique seul qui produit le mental-physique. Il faudrait pourtant choisir.

« Dans l'évolution des êtres conscients, continue Bain, nous

devons placer le physique sur l'avant et non sur l'arrière; nous pouvons *constater l'apparition* de l'aspect subjectif avec le développement de la structure physique, mais nous ne pouvons pas même dire que le côté subjectif *réagisse* sur l'autre côté et avance son propre développement. Nous assumons simplement que, si par quelque moyen nous pouvions réaliser un certain arrangement de nerfs et d'autres organes, une manifestation subjective s'ensuivrait, comme quelque chose qui se produit le long du chemin; qu'avec des arrangements plus avancés et plus compliqués, il y aurait une subjectivité plus avancée. » — Ainsi, encore une fois, loin d'avoir une « cause double et conjointe », nous n'avons qu'une seule cause, l'automatisme physique, qui va droit son chemin; seulement « le long du chemin », un accident imprévu, un accompagnement extraordinaire se produit : l'automate, tout d'un coup, se met à sentir, à penser et à vouloir.

Spencer, dans sa *Biologie*, soutient une thèse analogue. Selon lui, un homme ne mange pas parce qu'il a faim, ne boit pas parce qu'il a soif. Il ne se marie pas et ne s'entoure pas d'une famille pour son plaisir et son agrément. L'admettre, ce serait introduire des causes subjectives dans la liste générale des facteurs, où ne doivent figurer que des forces physiques; ce serait contredire la théorie de la conservation de l'énergie. L'homme fait tout ce qu'il fait en vertu des seules relations qui produisent en lui ses divers états physiques, en vertu de la seule structure de son mécanisme nerveux. La crainte de la peine *comme telle*, l'espoir du plaisir *comme tel*, doivent être exclus des causes des actions humaines. Quelle que soit l'intensité des plaisirs et peines dont nous avons l'expérience, quels que soient les désirs, les tristesses, les joies renfermées dans les innombrables variétés du subjectif, tout cela ne produit aucune interférence avec le cours exactement mécanique des choses dans les automates appelés animaux ou plantes. Le subjectif, comme cause efficace, n'a point de place dans la chaîne des événements cosmiques, dans la série de la « causation ». Il n'est toujours qu'un aspect qui vient s'ajouter à la causation mécanique.

Cette hypothèse de Spencer et de Bain a pour but de maintenir l'unité et l'homogénéité dans les explications scientifiques, sans intrusion ni irruption possible du mental. Mais autre chose est la science, autre chose la philosophie. On n'obtient l'homogénéité du côté physique qu'en laissant l'autre aspect absolument hétérogène avec le premier et, qui plus est, avec lui-même, puisqu'il n'y a plus de loi vraiment propre pour communiquer une unité intrinsèque aux termes de la série mentale. Cette division de la réalité en deux

portions incommensurables est aussi peu satisfaisante pour la pensée philosophique que « l'obligation de calculer avec des termes hétérogènes ». De plus, comme l'absolue dépendance du mental par rapport au physique ne peut s'exprimer en termes de *cause* et d'*effet*, elle demeure inexprimable autrement que par les métaphores déjà indiquées, lesquelles sont des mots et non des explications : reflet, réverbération, accompagnement, expression additionnelle, accessoire, etc.

Le lien des faits physiques *entre eux* sera-t-il au moins assuré par l'élimination de tout élément psychique? — Non; ce lien demeure en réalité indéterminé ou tout extérieur. On ne peut plus dire qu'une chose : c'est que les faits se sont *suivis* jusqu'à présent dans tel ou tel ordre, et que nous, machinalement, par habitude, nous attendons pour l'avenir les mêmes phénomènes dans les mêmes circonstances. Mais alors, pourquoi réserver tout l'honneur de l'activité efficiente aux phénomènes physiques et le retirer aux phénomènes psychiques? Ces derniers ne sont ni plus ni moins inertes que les autres, mais ils sont *liés* comme les autres, liés aux autres, et les autres leur sont liés à leur tour, d'un lien d'ailleurs contingent, d'un lien de fait et d'habitude, qui n'a aucune nécessité logique.

III. *Origine des faits mentaux dans l'hypothèse du double aspect.* — Considérons maintenant le mental en lui-même, et non plus seulement dans son rapport avec le physique; nous verrons que, dans l'hypothèse du double aspect, l'origine du mental comme son mode d'existence est absolument incompréhensible. Le mental n'est pas un être, ni un effet de la matière, ni une partie de la matière, qu'est-ce alors et d'où vient-il? — C'est un aspect surajouté, toujours un aspect. Voilà donc une nouvelle *catégorie* à joindre aux catégories d'Aristote et de Kant : celle des aspects. Or, de deux choses l'une, ou l'aspect surajouté n'existe pas partout, mais seulement chez les êtres vivants et même chez les animaux; le mental n'est alors la doublure que d'une partie des phénomènes mécaniques; ou, au contraire, il est un aspect essentiel et universel, toujours parallèle à l'aspect physique, comme le « convexe » est toujours doublé du « concave » : il y a partout des aspects *nemine aspiciente*. Examinons tour à tour ces deux hypothèses. La première explique le cours des événements cosmiques en termes matériels, — atomes, mouvements, forces, répulsions et attractions moléculaires, — jusqu'à un certain point à partir duquel la langue matérialiste fait défaut; alors survient le mental, le subjectif (sensations, sentiments, etc.), comme

nécessaire pour d'autres explications. Le philosophe se trouve donc obligé de commencer ses explications avec un seul aspect, et de finir avec deux [1]. C'est, on s'en souvient, ce que fait Spencer dans ses *Premiers principes* et dans sa *Biologie* : la nature, d'abord une, se double et prend deux faces quand l'animal apparaît. Comment ce second aspect a-t-il pu se produire? Comment au pur inconscient a pu se surajouter un rayon de conscience? Est-ce d'en haut qu'est descendu ce rayon, qui éclaire la marche des choses sans servir à la modifier? Et comment la nécessité a-t-elle pu aboutir à produire du superflu? La réponse est d'autant plus impossible que Spencer considère la conscience comme d'un tout autre ordre et d'une tout autre sphère que le mouvement; lui-même avoue que la pensée ne peut et ne pourra jamais se déduire du mouvement, que nous pourrions connaître tous les mouvements présents, passés et à venir de l'univers, sans en déduire la pensée. S'il en est ainsi, le mental ne pouvait être *impliqué* dans des facteurs qui, par hypothèse, étaient tout mécaniques; et il n'a pu davantage être *effet* de causes par rapport auxquelles il est impossible de montrer sa dépendance. Dès lors, quand vous voyez apparaître le sentiment parmi les résultats de l'évolution physique, antérieurement insensible, vous devez comprendre que les limites de vos facteurs primitifs ont été dépassées.

Pour éviter ce coup de théâtre miraculeux, il faut se rejeter sur la seconde hypothèse et supposer un aspect mental sous *tous* les phénomènes physiques, dans le monde inanimé comme dans le monde animé. Le dualisme s'étend ainsi d'un bout à l'autre de la série des êtres. Mais alors, on comprend moins que jamais l'*origine* de l'aspect mental. De plus, si le mental accompagne partout le physique, n'est-il pas naturel de croire que les *deux* séries doivent, en leurs principes originels, former *une seule* et même série?

Admettons cependant, sans aucune explication d'origine, l'existence du mental parallèlement au physique; il faut maintenant en expliquer le développement à mesure que la série physique se développe. Or, ce développement est inexplicable dans l'évolutionnisme des deux aspects, parce qu'il demeure, en vertu même de l'hypothèse, absolument inutile et inefficace. Par exemple, puisque le plaisir et la douleur sont sans action et sans force réelle, comment se fait-il qu'ils se soient progressivement développés au cours de l'évolution? D'où vient cette grâce inutile du plaisir que nous fait en certains cas la nature, et d'où naît surtout cet accessoire gênant de la douleur, dont la nature aurait bien dû faire l'économie? S'il y a dans la nature

1. Voy. Guthrie, *On M. Spencer's unification of knowledge.*

quelque « adaptation des choses », c'est le monde de la vie qui offre surtout cette adaptation; or, c'est précisément dans ce monde que se produisent ces phénomènes sans utilité et non adaptés : la faim, la soif, le plaisir de manger ou de boire, l'amour, etc. Pourquoi y a-t-il cette succession savante de *reflets* dans la conscience, si les reflets sont absolument inactifs et si la conscience ne sert absolument à rien? Dans le monde physique, les reflets sont eux-mêmes des manifestations d'énergie, des modes de mouvement qui entrent dans la formule totale et y ont un rôle. Qu'est-ce donc qu'un reflet psychique ne produisant nulle part aucun effet d'aucune sorte?

Si l'apparition et le progrès de l'aspect mental sont inintelligibles, sa disparition, par exemple sous l'influence de l'habitude, ne l'est pas moins : vous ne pouvez dire, en effet, que le mental soit alors *devenu* inutile, puisqu'il l'a toujours été. Le mental s'en va donc comme une ombre mystérieuse de la même manière qu'il était venu. Quand nous apprenons à jouer du violon, la conscience existe d'abord en plus de l'automatisme physique; puis la conscience s'élimine et il ne reste plus que l'automatisme, qui, du reste, à lui seul, eût pu apprendre à jouer du violon; les mouvements du violoniste, en effet, dans cette hypothèse, sont la conséquence des mouvements antérieurs indépendamment de toute conscience et de toute sensibilité sous-jacente. Mozart eût aussi bien écrit *Don Juan* s'il n'avait trouvé aucun plaisir à la musique. Leibniz eût aussi bien trouvé le calcul infinitésimal s'il n'avait aperçu par la pensée aucun lien entre les principes et les conséquences; Pascal eût fait de la géométrie sans la conscience de l'accord entre les conclusions et les prémisses : pour le savant comme pour l'ignorant, la conscience est du « luxe ». Le livre bon ou mauvais que je compose, je l'aurais écrit de la même manière quand même je n'aurais compris le sens d'aucun terme ni eu aucune conscience de *philosopher*; vous le liriez de la même manière, et vous donneriez les mêmes marques d'assentiment et de non-assentiment, alors même que vous ne comprendriez pas un mot et n'auriez aucun plaisir ou déplaisir à la lecture. L'univers, extérieur ou intérieur, est une lanterne magique que le grand Inconnu qui montre le spectacle aurait pu oublier d'éclairer sans que rien fût changé à la procession des personnages.

Nous avons donc, en définitive, un vrai miracle dans la nature : le monde contient des faits surérogatoires qui n'influencent en rien leurs voisins, dont l'existence ou la non-existence, aussi loin que le reste va, n'a nul besoin d'entrer en ligne de compte. Le mental n'a plus qu'une dignité inactive et vaine, l'*otium cum dignitate*. Le domaine de la pensée est alors, dit M. W. James, « la moitié antiscien-

tifique de l'existence universelle », et comme la science est la pensée même, il s'ensuit que la science comme telle, c'est-à-dire la pensée embrassant le monde, est précisément l'aspect antiscientifique du monde. Il y a une profonde irrationnalité précisément dans cette partie de la nature que nous appelons la raison, puisque celle-ci est une addition superflue à la somme totale de l'existence.

Si la conscience était tellement inutile, elle aurait entièrement disparu par sélection, comme elle disparaît ou diminue dans les faits d'habitude. Il n'en est pourtant pas ainsi : la conscience monte de plus en plus haut, illumine des hauteurs de plus en plus éloignées de son point de départ, mais elle ne disparaît pas. Elle acquiert au contraire une subtilité, une délicatesse croissante, en même temps qu'une compréhension croissante. Les détails inférieurs sont sans doute abandonnés par elle à l'habitude et à l'action réflexe; mais, là où la conscience se porte, elle manifeste une sensibilité de plus en plus aiguë avec une intelligence de plus en plus étendue. Son apparent recul devant le mécanisme n'est qu'une concentration progressive, et quand certains savants se figurent pour l'avenir un automatisme embrassant la totalité de l'être humain, ils sont dupes d'une illusion d'optique : ils ne voient pas que l'homme devient à la fois de plus en plus *machine* par le côté inférieur de son être, de plus en plus *conscience* par le côté supérieur.

— Mais, demande Bain, comment avoir une certitude en faveur de l'hypothèse qui déclare ainsi la subjectivité utile, nécessaire même à l'évolution des êtres vivants? Il faudrait, pour cela, pouvoir montrer de palpables *contradictions*. Si B est évidemment impliqué dans A, alors nous ne saurions prétendre que A aurait pu être produit ou aurait pu se développer sans B; mais la subjectivité est de fait *alliée* à l'objectivité « sans aucune implication que nous puissions découvrir ». Dès lors, conclut Bain, nous sommes obligés de dire que les deux sont unis, mais non unis *nécessairement*, car il n'y a là ni *implication* ni *causation*.

Selon nous, au contraire, il y a à la fois implication et causation. En effet, le principe de contradiction nous oblige à ne pas mettre dans nos conclusions plus que n'impliquent nos prémisses, et, d'autre part, le principe de causalité nous oblige à ne pas admettre des effets sans cause. Or, si nous ne plaçons dans nos *facteurs* initiaux, dans nos principes, que des « unités d'attraction et de répulsion », des changements de lieu opérés par des atomes dont l'un passe simplement à droite et l'autre à gauche, nous aurons beau combiner ces facteurs et ces principes, nous n'en ferons jamais, comme dit Pascal, réussir la plus petite pensée ni le plus petit sentiment. Ne placer parmi

les données de la formule génératrice que des grains de poussière, sans vie, c'est se condamner à n'introduire la vie et le sentiment que par une négation des principes de contradiction et de causalité.

— Mais, dira-t-on encore, les facteurs réels, les causes objectives peuvent fort bien contenir plus que ne contiennent nos formules. — A la bonne heure, c'est précisément ce que nous croyons pour notre part; mais alors, ne présentez plus vos formules mécaniques comme des principes suffisants d'explication. Dites : — Puisque la matière devient consciente d'elle-même, il y avait quelque chose, dans les facteurs originels, qui était capable de s'organiser en conscience; les unités ultimes de la matière étaient des unités d'attraction et de résistance avec *quelque chose de plus.* — C'est ce quelque chose que vous avez précisément supprimé et que vous avez essayé en vain d'introduire plus tard par une sorte d'escamotage.

Il est donc opposé à la fois au principe de contradiction et à celui de causalité de représenter le mental, soit comme conséquence, soit comme effet de facteurs supposés tout physiques ; d'autre part, un *aspect* qui n'est ni la conséquence ni l'effet des facteurs initiaux est un phénomène sans cause. Nous revenons ainsi au dilemme déjà posé : — Si le double aspect n'existe que chez les êtres vivants, d'où vient cette exception qui suppose une création? Si le double aspect existe partout, alors le philosophe évolutionniste ne peut se contenter d'explications purement mécaniques, même dans le monde minéral. Seul le physicien peut le faire : l'étude physique des minéraux et du monde inorganique, en effet, ne roule que sur des relations d'espace et de temps, d'où, *par abstraction*, on exclut le *réel objectif*, et aussi le *réel subjectif.* Mais, dans l'homme, nous ne pouvons faire abstraction de ce fait que l'être existe *pour soi* : la psychologie ne peut donc être purement mécanique ; encore bien moins la métaphysique et la cosmologie.

II

MONISME EXPÉRIMENTAL DES IDÉES-FORCES. LES FAITS DE CONSCIENCE COMME FACTEURS DE L'ÉVOLUTION.

I. — C'est le besoin d'unité qui a porté les esprits scientifiques à maintenir une seule sorte d'explication, — l'explication mécanique, — tout le long de l'évolution physique et biologique; mais nous avons vu qu'ils n'ont pas poussé l'unification jusqu'au bout : ils ont laissé subsister le dualisme de l'aspect mental et de la réalité mécanique. Un besoin d'unité plus complet aboutit au monisme.

Mais comment faut-il concevoir ce monisme? — Il y a deux manières, l'une transcendante, l'autre immanente. La première consiste à supposer au fond des choses une substance ou force inconnaissable, insaisissable à l'expérience, qui se manifeste dans le monde sous deux modes. C'est un type d'explication antérieur à Hume, quoique reproduit par Spencer; on n'unit ainsi les choses qu'au moyen d'une X, sans savoir si cette X est en elle-même unité plutôt que multiplicité. Le monisme transcendant qui vient couronner le dualisme nous laisse en présence de trois mystères : la substance inconnaissable, l'aspect physique existant d'abord seul, puis l'aspect mental survenant à côté du physique, fantôme qui naît et s'évanouit sans pouvoir être expliqué ni produit par les lois mêmes du physique. Un tel système, évidemment, résout la difficulté première en la triplant par l'adjonction de deux autres difficultés non moins insolubles. Par ce pseudo-monisme, on n'a introduit aucune unité dans le monde : au lieu d'une évolution unique, on a une évolution physique à laquelle se superpose une évolution mentale, sans autre lien entre les deux que le trait d'union placé par Bain dans sa formule du « mental-physique ».

De même que ce faux monisme brise l'*existence* en deux ou plutôt en trois tronçons, de même il ne saurait constituer ce que Spencer appelle « l'unification du *savoir* ». Si, en effet, les caractères du mental sont tels qu'ils puissent être tirés, comme simples conséquences, de la théorie de la « persistance de la force », tout comme l'évolution des corps peut être déduite de cette théorie, alors la conscience doit être elle-même un mode de force, elle doit prendre place dans le cercle des échanges entre les forces corrélatives : elle n'est donc plus un pur *accessoire* des modes de la force physique; elle doit être un de ces modes mêmes. Si au contraire on maintient, ainsi que le fait Spencer, l'irréductibilité du mental au physique, comment, avec cette dualité insurmontable, peut-on se flatter d'avoir « réduit le savoir *à l'unité* »? Une unité transcendante et en dehors de toute expérience est un pur « problème » que la pensée se pose sans pouvoir le résoudre; s'en servir, sous le nom d'Inconnaissable, pour l'unification des choses est illusoire. L'unité toute relative qu'on doit chercher et dont on est obligé de se contenter, ce n'est pas celle d'une substance inconnaissable ni d'une cause inconnaissable, c'est l'*unité expérimentale de composition* de tous les faits et de tous les êtres, qui est un lien *immanent* et non plus transcendant : tous les phénomènes de l'univers doivent être des moments divers de quelque même action connue par expérience, de quelque même processus composé d'éléments analogues à tous ses moments. Dès lors,

comme nous le verrons, il n'y aura plus deux « aspects » d'un Inconnaissable, mais une seule réalité d'expérience offrant diverses formes liées entre elles.

II. — Le principe du monisme immanent et expérimental est le suivant : « Tous les faits de l'univers, sans exception, doivent être engagés dans des liens d'action et de réaction, et former un seul tout dynamique. » Or, à ce point de vue, on ne saurait reléguer le mental « dans les limbes de l'inertie causale ». Le mental, en effet, est tout au moins partie des phénomènes composant l'univers; si donc il est *conditionné*, il doit être *conditionnant*. Il est, comme nous allons le voir, un des éléments de la corrélation universelle entre tous les phénomènes, corrélation que nous appelons *influence mutuelle, causalité empirique*.

D'abord, au point de vue physiologique et psychologique, on peut poser la loi suivante : *Tout état actuel de conscience, en raison de son intensité même, tend à déterminer des mouvements plus ou moins intenses et étendus*. En effet, à considérer les choses du côté physiologique, tout processus de conscience implique une excitation du cerveau, et cette excitation, étant elle-même un mouvement plus ou moins faible ou énergique, ne saurait se perdre tout d'un coup; le mouvement continue donc nécessairement sous une forme ou sous une autre, soit comme mouvement moléculaire de tension, soit comme mouvement visible de translation. Aussi n'y a-t-il pas un seul état de conscience, si *faible* qu'il soit, qui ne s'accompagne d'une onde de mouvement, et cette onde s'étend plus ou moins, meurt plus ou moins vite, ou au contraire se propage selon que, *toutes choses égales d'ailleurs*, elle a plus ou moins d'*intensité*. Cette intensité a son pendant dans l'intensité même de l'état de conscience corrélatif. D'où il suit qu'il est impossible qu'un processus quelconque de conscience, en tant qu'inséparable d'un mouvement cérébral, n'enveloppe pas une certaine *force* motrice, dont il est comme la révélation interne et la conscience plus ou moins obscure. Par le seul fait d'*exister*, et d'exister à un *degré* quelconque d'*intensité*, faible ou forte, l'état de conscience est l'indice d'un mouvement et la révélation d'une force ayant elle-même un degré d'intensité, petite ou grande.

D'autre part, à considérer les choses du côté mental, un état de conscience est toujours un processus appétitif plus ou moins intense, et il tend à déterminer du mouvement *en raison de l'intensité même de la représentation, du sentiment et de l'appétition qu'il enveloppe*. Un fort désir, par exemple, tend fortement à produire les mouve-

ments nécessaires pour le réaliser. Une douleur qui émeut fortement meut aussi fortement. Une représentation intense enveloppe une tendance forte à se réaliser, toutes choses égales d'ailleurs.

En d'autres termes, tout changement intérieur est lié à un changement local, à un mouvement. En effet, toute sensation nous apparaît comme un changement *subi*, reçu d'autre chose que de nous-mêmes; pareillement, toute volition nous apparaît comme un changement transmis à autre chose, avec une résistance que nous avons conscience de subir; nous ne saisissons jamais en nous une activité isolée, solitaire, nous nous sentons en contact, en conflit avec autre chose. Or, la multiplicité et la simultanéité d'actions et de réactions, de changements et de résistances aux changements, prend toujours pour nous la forme de l'étendue; le rapport d'efforts multiples, se repoussant et s'excluant l'un l'autre, s'encadre toujours dans l'espace, forme de l'exclusion mutuelle et de l'extériorité mutuelle. C'est pourquoi nous ne pouvons, quand nous examinons attentivement notre conscience, y saisir des *changements*, reçus ou transmis, qui n'enveloppent pas du *mouvement* plus ou moins confus, dont nous avons une perception également confuse; les rapports d'intensité et le processus dans la durée ne se séparent pas d'un processus dans l'étendue. Toutes les fonctions mentales ont donc pour *antécédent*, pour *concomitant*, pour *conséquent* le mouvement dans l'espace; tout processus mental est *sensori-idéo-moteur*, impliquant à l'origine une impression reçue du dehors et à la fin une impulsion transmise au dehors.

Peut-être on nous objectera « l'activité propre de l'esprit », qui semble toute renfermée en soi, sans rapport à l'extérieur, et que l'esprit déploie « dans certains cas de l'association des idées, dans la conduite de l'imagination, dans la réflexion, dans le raisonnement [1] ». — Si, par là, on veut simplement dire que tout processus mental, surtout intellectuel, ne commence pas toujours et directement dans un *nerf sensoriel* ou périphérique, pour finir dans un *muscle*, une glande ou un vaisseau sanguin, on peut en effet le soutenir. Un raisonnement métaphysique ne commence pas à la périphérie sensorielle pour se terminer dans un muscle. Mais d'abord, en *remontant* la chaîne des événements jusqu'à l'origine, on trouverait encore là des résidus d'impressions sensorielles; puis, en poussant *jusqu'au bout*, on verrait qu'il y a continuellement en nous quelque décharge sur les muscles, les glandes ou les vaisseaux sanguins, et que l'attention nécessaire au raisonnement métaphysique finit par

1. M. Renouvier, *Critique philosophique*, août 1888, p. 122.

agir sur les muscles. Néanmoins le raisonnement, comme tel, répond au processus *cérébral*, non au processus « périphéri-musculaire ». Le cerveau reproduit d'ailleurs en petit, dans ses cellules, le processus sensori-moteur, en ce sens qu'il y a en lui une série d'impressions et de réactions motrices, un échange perpétuel entre les cellules. En outre, sous le rapport mental, aucun raisonnement n'est si intellectuel qu'il n'enveloppe : 1° un désir (fût-ce simplement celui de connaître); 2° un plaisir (celui d'agir et de comprendre); 3° une peine, celle de l'effort; or, tout ce *travail* intellectuel est en même temps un *travail* mécanique. Tout processus cérébral est donc bien corrélatif à des mouvements qui se transmettent, et, conséquemment, il y a toujours choc reçu et choc rendu.

L'élément mental auquel est lié le mouvement est-il le *sentiment* seul, si bien que notre moteur serait *exclusivement* la recherche du plaisir ou la fuite de la peine? En d'autres termes, toute la force est-elle dans l'émotion et aucune dans l'idée? Ou, au contraire, tout fait de conscience, quel qu'il soit, tend-il à déterminer du mouvement comme à entraîner la volonté? C'est là une question de haute importance, sur laquelle les esprits se divisent. Bain, par exemple, admet que la loi normale de la volonté et des mouvements qui l'expriment est la recherche du plaisir, mais que trois exceptions sont possibles à cette loi et qu'il existe trois moteurs étrangers au plaisir : l'*habitude*, la *sympathie*, l'*idée fixe*. Stephen Leslie, au contraire, réduit toute idée à de l'émotion latente, qui doit passer à l'acte pour devenir un mobile, et y passer dans la mesure nécessaire pour contre-balancer les autres mobiles : le conflit de la raison et de l'émotion ne serait donc, selon lui, que le conflit de l'émotion *latente* et de l'émotion *actuelle*. Enfin, selon d'autres philosophes, comme Sidgwick, c'est le *désir* et non le *plaisir* qui meut. De plus, Sidgwick admet que certaines actions peuvent être accomplies en vertu de pures idées. William James admet également qu'une simple idée d'un mouvement peut suffire à produire le mouvement [1].

Les principes psychologiques que nous avons précédemment établis contiennent implicitement notre réponse au problème, car ils ont pour conséquence l'indissoluble union, à des degrés divers, des trois éléments psychiques, — représentation, émotion, appétition, — auxquels répond le mouvement. Supposer un mouvement produit par le *sentiment* seul, c'est supposer que le sentiment peut en effet

1. Mêmes discussions en Italie. A propos de la théorie des *idées-forces*, MM. Poletti et Puglia ont publié d'intéressantes observations, l'un dans son livre intitulé *Del sentimento come movente dell'umana azione*, l'autre dans son étude intitulée *Il sentimento e l'impulso motore*.

être *seul*; or, c'est chose impossible. De même, comment admettre une *appétition*, un désir qui ne serait accompagné d'aucune sensation ou représentation obscure, tout au moins d'aucun sentiment de plaisir ou de gêne, et qui cependant produirait tel mouvement déterminé? Il y a donc quelque chose d'artificiel dans la manière dont on pose le problème. Enfin, supposer une pensée pure, une pure idée produisant le mouvement, c'est supposer qu'il y a des idées absolument dépourvues de tout ton émotionnel et de toute impulsion appétitive; chose non moins impossible. Tout mouvement qui n'est pas purement automatique, mais appétitif, enveloppe selon nous une émotion de plaisir ou de peine plus ou moins sensible. Selon W. James, au contraire, la seule cause connue de l'exécution d'un mouvement volontaire serait la « pure idée de l'exécution de ce mouvement », puisque, si cette idée vient à l'esprit vide d'autres idées, cela suffit pour que le mouvement même ait fatalement et infailliblement lieu. — C'est là pousser à l'extrême la théorie de l'idée-force. S'il était en effet possible d'avoir, dans un esprit *vide*, l'unique idée de l'exécution d'un mouvement déterminé, en cet état-limite de monoïdéisme, le mouvement concomitant de l'idée unique prendrait la direction de l'objet représenté par l'idée, ou plutôt des membres qui peuvent agir sur l'objet, et le mouvement se réaliserait dans ces membres. Mais c'est là une fiction psychologique, car il n'y a point de conscience vide. Même dans le cas de l'idée unique, cette idée représenterait encore la forme unique prise à ce moment par l'ensemble de nos appétitions internes, de notre activité demandant à se dépenser et à se déployer. Notre moi serait tout entier dans cette idée, et avec la tendance à l'action en ce sens unique coïnciderait le sourd plaisir de l'action déployée selon la ligne de la moindre résistance et de la plus grande aise. Nous retrouverions donc toujours les trois éléments inséparables du processus psychique ou appétitif. Nous avons, en somme, aussi bien le droit de dire ou l'*idée-force* ou le *sentiment-force* ou le *désir-force*, parce que ces divers moments du processus mental s'impliquent l'un l'autre et impliquent tous le mouvement.

Ce qui est vrai, c'est que trois principaux degrés d'intensité sont possibles et dans l'excitation extérieure et dans l'état de conscience corrélatif; selon ces divers degrés, l'un des trois moments du réflexe mental *prédomine*, sans que les autres puissent jamais être entièrement *absents*. Au premier degré, prédomine la sensation; au deuxième, l'émotion; au troisième, la volition. Quoique toujours mêlées, ces fonctions de la conscience peuvent ainsi, par leurs relations et proportions diverses, *caractériser* différemment les faits mentaux.

En premier lieu, l'excitation peut être assez modérée pour ne dépasser que faiblement ce que les psycho-physiologistes appellent « le seuil de la conscience »; il en résulte alors une modification voisine de l'indifférence au point de vue de la *sensibilité*. Cette excitation, très faiblement agréable ou très faiblement pénible, prend plus particulièrement le nom de *sensation* primaire. La réaction émotionnelle et appétitive qu'elle provoque est si faible, qu'elle expire presque en naissant et se perd dans la masse des impressions qui se contre-balancent.

En second lieu, si l'excitation est plus énergique, elle intéresse par diffusion nerveuse un grand nombre d'éléments et le cerveau tout entier; elle peut intéresser la vie même, dont le cours est favorisé ou contrarié. Il se produit alors la conscience d'une action générale exercée sur notre vie par le milieu extérieur et d'une réaction générale du dedans vers le dehors : c'est l'*émotion*, avec ses deux formes du plaisir et de la douleur.

En troisième lieu, l'émotion ainsi définie provoque nécessairement l'*appétition* et s'accompagne d'une série de mouvements qui se répandent de toutes parts. Ces mouvements d'appétition et de réaction générale, qui constituent le dernier stade du processus mental, se manifestent eux-mêmes sous diverses formes, selon qu'ils sont plus ou moins énergiques. A leur premier degré, ils n'apparaissent au dehors que comme mouvements généraux d'*expression*. A un degré supérieur, ils deviennent *impulsions* particulières, c'est-à-dire que la réaction, au lieu de rester générale, se détermine dans une certaine direction, qui est la plus propre à retenir le plaisir ou à écarter la douleur. Dans l'ensemble des mouvements faits d'abord au hasard par l'animal, il y en a qui s'adaptent à ce résultat; ces mouvements sont triés par sélection, et ils aboutissent les uns aux efforts musculaires, les autres aux actions réflexes proprement dites. Il y a alors *action* proprement dite, action dirigée vers le but, conscient ou inconscient, d'écarter la douleur, de conserver le plaisir, de protéger la vie et la volonté primitive. On voit de nouveau que, grâce à l'irradiation plus ou moins intense et étendue du mouvement appétitif dans l'organisme, tous les éléments essentiels de la fonction mentale doivent se trouver mis en jeu à des degrés divers; celui qui prédomine impose son nom à l'ensemble, mais, encore une fois, ils sont toujours tous présents.

Ainsi chaque état de conscience détermine des mouvements pour deux raisons, l'une mécanique, l'autre psychologique : 1° parce que chaque état de conscience a pour concomitant mécanique un ensemble de *mouvements* qui ne peuvent tout d'un coup disparaître;

2° parce que, psychologiquement, tout état de conscience enveloppe de l'*appétit* à un degré quelconque et constitue une impulsion, générale ou particulière. Aussi les états les plus indifférents en apparence ont-ils encore un certain ton appétitif, si faible qu'il soit : ils nous intéressent à un degré quelconque, ne fût-ce que par la seule loi machinale et vitale qui fait que ce qui est tend à persévérer dans l'être. Alors même que le sentiment lié à l'appétit semble avoir tout à fait disparu, il subsiste à l'état latent et, s'il ne paraît pas sous la forme distincte d'un plaisir proprement dit, d'une douleur proprement dite, il persiste sous la forme, soit de résistance passive, soit d'action continue et monotone; il oppose cette résistance ou cette action à certaines idées; il se laisse aller à d'autres par paresse ou habitude, mais, sous une forme ou sous une autre, il est toujours là.

D'après ce qui précède, les états de conscience n'agissent pas en dehors et à part des actions nerveuses et cérébrales : ce ne sont pas des phénomènes détachés de toute relation physique, et c'est ce qui fait que le physicien peut, dans sa science spéciale et fragmentaire, substituer au plaisir et à la peine leurs manifestations physiques. Mais pour le philosophe, qui considère le tout, les états de conscience sont des phénomènes faisant partie de la série générale, du processus universel; il est donc aussi absurde de dire : le cerveau pourrait fonctionner *de la même manière* sans le sentiment, que de dire : le sentiment pourrait se produire *de la même manière* sans le cerveau. La nature réelle ne connaît pas nos abstractions : sentiment et mouvement y sont unis. Si le plaisir et la douleur, si l'émotion et l'appétition n'ont pas agi sur le monde matériel du haut d'un monde tout spirituel, par un pouvoir occulte, ils ont agi par les processus concrets dont ils sont partie intégrante, par les mouvements mêmes qui les accompagnent et les suivent, en un mot par le *lien causal* de nature inconnue qui fait que le plaisir et la douleur sont, comme tout le reste et comme les mouvements eux-mêmes, des anneaux de la chaîne universelle. Quand donc, à l'exemple de Spencer, on prétend expliquer la formation des organes des sens et du système nerveux sans tenir le moindre compte du plaisir et de la douleur chez les êtres sentants, on ne donne qu'une explication par le dehors, une explication abstraite et symbolique, valable en physique pure, mais qui, en cosmologie, n'exclut pas, appelle au contraire une explication plus interne et philosophique, où il redevient vrai que le plaisir et la peine ont eu un rôle dans l'évolution du tout. Autant on en peut dire de l'idée, ce chef-d'œuvre d'art qui est en même temps nature et vie. Le même processus réel qui agit se pense, et il n'agit pas indépendamment du fait de penser, ni ne pense indépendamment du fait

d'agir; on ne peut pas séparer la pensée du processus même comme un « résultat collatéral » : ce dualisme est enfantin. Il n'y a point un royaume des réalités où tout serait mouvement, un royaume des ombres où brillerait la lueur inerte de l'idée, *per inania regna.* L'univers est un, et, s'il s'y produit des êtres conscients, c'est que la conscience est aussi nécessaire au reste que le reste lui est nécessaire.

III. — En fait, les états mentaux, sentiments ou idées, manifestent des modes nombreux d'influence et, à ces divers titres, sont des conditions ou facteurs de l'évolution. Passons en revue leurs modes principaux d'action ou de réaction.

1° Les faits de conscience sont des moyens de *contre-balancement* et d'équilibre avec les forces du milieu. Selon la théorie biologique de Spencer, la raison d'être de toute fonction de la vie est de contre-balancer, par une exsertion de force, quelque force qui tend à la détruire [1]. En supposant que cette théorie soit vraie, le sentiment et la conscience ne doivent pas être des accompagnements inutiles; ils doivent avoir un rôle actif dans les « contre-balances » de la vie. Nous l'avons vu en effet, si des mouvements organiques sans aucune conscience avaient été suffisants pour contre-balancer les forces antagonistes, ils auraient dû seuls se produire; or, de fait, le subjectif s'est manifesté, en outre des arrangements physiques et au-dessus d'eux; c'est donc qu'il était utile. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une utilité préconçue et prévue par quelque intelligence supérieure, il ne s'agit pas d'une cause finale; il s'agit simplement de l'*utilité* au sens darwiniste et évolutionniste, — *efficacité, supériorité de fait* dans la lutte pour la vie. La sensibilité accompagne seulement les actions qui sont directement en relation avec les changements du milieu, tandis qu'une grande somme de travail est accomplie par les organes d'une manière insensible *pour nous*; cette différence entre les actions senties et les actions qui ne le sont pas n'est explicable, par la théorie de Spencer, que si la sensibilité inhérente aux premières est un élément nécessaire dans les contre-balancements que présente la vie avec son milieu. Le foie, par exemple, les poumons, la rate accomplissent leurs fonctions normales sans l'accompagnement de la conscience cérébrale, qui, en conséquence, eût été inutile, nuisible même à la balance générale; mais ces mêmes organes produisent un retentissement de peine dans la conscience cérébrale quand leurs fonctions ne sont pas bien remplies; il y a donc une influence réactive de la volonté que la peine sert à rendre possible, et la peine était requise pour la sûreté de

1. *First Principles,* p. 507 de l'édit. angl. Voy. aussi Guthrie, *ibid.,* p. 366.

l'organisme. De même, des arrangements purement inconscients et insensibles de l'œil, de l'oreille, de la bouche, du nez, des doigts, n'auraient apparemment pu suffire à la besogne actuelle que ces organes doivent remplir, puisqu'il y a, en fait, des modes différenciés de sensation attachés aux courants sensoriels et qui assurent actuellement le consensus de la vie. En un mot, la loi biologique de l'équilibre mobile, admise par Spencer, implique la supposition que *chaque fait* qui se produit dans l'être vivant est une réponse à quelque force actuellement en action sur lui. La recherche des plaisirs *comme tels* et la fuite des peines *comme telles* ont donc dû l'une et l'autre servir, si on regarde au plus profond des choses, à maintenir l'équilibre mobile de la vie, et c'est pourquoi elles ont, *comme sentiments et appétitions*, joué un rôle actif dans l'évolution de la vie même. Un disciple de Spencer, M. Sergi, a écrit tout un livre destiné à expliquer, par la sélection naturelle, l'origine des fonctions psychiques comme fonctions biologiques de protection pour l'individu et pour la race. Comment donc peut-il admettre, sans se contredire, que le psychique soit « un appendice inutile », puisque le psychique est, de son aveu, un moyen de lutter avec avantage dans le grand combat pour l'existence? Si, pour l'animal ou pour l'homme, la conscience de l'effet à produire ne servait à rien, comment les êtres conscients seraient-ils précisément ceux qui l'ont emporté de fait dans la lutte?

Nous sommes ainsi amenés à penser que le sentiment et la conscience ont dû être des facteurs actifs de l'évolution et que toute théorie cosmique où l'on omet ces facteurs, où on se flatte d'expliquer le développement des êtres par des relations purement physiques, est *philosophiquement* insuffisante.

Nous allons maintenant essayer de déterminer le rôle de la conscience d'une manière plus précise, d'après l'expérience même.

2° La conscience agit comme *excitant général de l'activité, de l'énergie mentale et*, corrélativement, *de l'énergie cérébrale*. M. Féré a cherché à démontrer, par des observations psycho-physiologiques, que toute sensation non pénible est un stimulant de la force; il admet la « puissance dynamogène » de la sensation. Guyau, dans la « contribution à la théorie des idées-forces » que contient le chapitre final d'*Éducation et Hérédité*, se demande s'il ne faut pas admettre, plus généralement, la puissance dynamogène de la conscience. « Nous aimons les sensations », a dit Aristote ; si nous les aimons, ajoute Guyau, c'est qu'elles ont par elles-mêmes un véritable effet tonique; mais nous aimons aussi à avoir conscience : il

est donc probable que nous en retirons un avantage immédiat de force générale. La conscience, en effet, implique un ébranlement harmonieux de tout l'organisme, une innervation régulière et coordonnée, un consensus de forces qui arrivent à se sentir dans leur union et à produire ainsi un surcroît de force générale. En même temps la conscience, constituant une organisation meilleure et une concentration des phénomènes psychiques, constitue aussi un centre d'action plus intense. « Il en est, dit Guyau, de l'esprit comme de la matière sidérale, qui attire en raison de sa condensation en noyau. » La conscience est de l'action concentrée, devenue pour elle-même lumineuse, plus puissante sur soi et aussi plus puissante sur les autres forces en relation avec elle.

Nous allons voir cette puissance se manifester par des modifications d'*intensité*, de *durée* et de *direction* dues à la conscience.

3° La conscience est un modificateur de l'*intensité des sentiments*. Quand l'amour, après s'être ignoré, devient conscient, ce n'est pas une lumière passive qui s'y ajoute. M. Ribot le reconnaît lui-même avec les romanciers et les poètes, l'amour « redouble d'intensité par la conscience de soi, ou, au contraire, il est enrayé par des motifs antagonistes » devenus eux-mêmes conscients.

La conscience est aussi un modificateur de l'*intensité des impulsions*. Grâce à elle, l'impulsion prend la forme précise de l'idée, et l'idée est une *formule* qui se sait; or, tout acte formulé nettement acquiert par cela même, comme Guyau l'a fait voir, une force nouvelle d'attraction et de séduction. « Une tentation vague et mal déterminée pour la conscience reste facile à vaincre; dès qu'elle se détermine, se formule et prend les contours d'un acte conscient, elle peut devenir irrésistible. » Ce phénomène tient encore, selon nous, à ce que la formule d'un acte le rend non seulement possible, mais déjà actuel à son premier degré. Si toute cause contraire est absente ou si les causes contraires sont de moindre force, l'acte se réalise. La conscience est donc un facteur de l'effet total et elle a sa part d'efficacité. En éclairant, elle coopère au résultat. Frapper à tâtons ou frapper dans la lumière, ce n'est pas disposer de la même force : ce qui est clair peut l'emporter par ce fait même sur ce qui est obscur; la lumière est une des conditions de la victoire. L'acte conscient n'est pas simplement la force inconsciente plus l'épiphénomène inactif qui consiste à voir ce qui se passe; l'acte conscient est l'ensemble des forces inconscientes, plus une certaine force additionnelle corrélative de la conscience même.

4° Sous le rapport de la *durée*, la conscience est un moyen *fixateur*, grâce auquel ce qui est acquis demeure acquis et sert pour des acquisitions nouvelles : c'est une capitalisation. Tant qu'il y a absence de conscience, tout est toujours à recommencer, c'est le travail de Pénélope; au contraire, dès qu'il y a acte conscient, la fixation a lieu en raison même de l'intensité de la conscience et de la répétition de l'acte. C'est seulement à la fin, quand l' « enregistrement organique » a eu lieu, que la conscience n'agit plus ou reporte son action ailleurs.

Non seulement la conscience fixe les termes, — images ou sensations, — mais elle fixe aussi les rapports; elle établit des cohésions ou associations entre les états mentaux. Si on a conscience du rapport des parties au tout, de la cause à l'effet, du principe à la conséquence, ou même simplement d'une rencontre accidentelle dans le temps et dans l'espace, cette conscience ajoute aux raisons objectives d'association une raison subjective qui a une valeur considérable. Certains psychologues prétendent, on s'en souvient, que les idées se *lient* toujours indépendamment de toute conscience par des liens de pure contiguïté, que l'aperception de la ressemblance et de la différence, par exemple, est un simple effet qui n'influe jamais en rien sur l'association des idées. Il y a là une confusion. Le *rappel* des idées *une fois liées* ou soudées n'a sans doute pas lieu par l'aperception même de ressemblance ou de différence, qui supposerait déjà présents les deux termes à comparer. Mais la liaison même et la soudure des termes peut être ou *produite*, ou *accrue* par l'aperception de leur ressemblance ou de leur différence, car cette aperception augmente à la fois l'intensité des deux termes et l'intensité de l'acte établissant entre eux un rapport, conséquemment la *force* et la *durée* du lien des idées. Si l'idée *ab* éveille l'idée *ac*, ce n'est pas parce que *j'aperçois actuellement* la ressemblance entre *ab* et *ac* (ce qui serait un cercle vicieux), mais ce peut être parce que *j'ai aperçu autrefois* cette ressemblance, et qu'en l'apercevant je lui ai donné, avec une *existence idéale* qu'elle n'aurait pas eue sans cela, une *existence cérébrale*, un enregistrement organique. La conscience de la *similarité* est donc bien un moyen de fixation qui s'ajoute à la simple *contiguïté* et qui rend possible le rappel des idées une fois fixées. L'*idée, comme telle*, avec l'aperception qu'elle enveloppe, agit pour la conservation et le renouvellement d'impressions qui, sans elle, eussent été fugitives, et que leurs rapports purement mécaniques, inconscients, n'auraient ni fixées ni liées. Les découvertes de la science ne sont elles-mêmes souvent que la remarque, la conscience d'une connexion qui n'était d'abord

qu'objective et qui, mille fois produite, avait mille fois passé sans être *aperçue*.

5° La conscience, par cela même, rend possible la *classification* au moyen des idées, résultat de la comparaison et de l'aperception des ressemblances. Supprimez la conscience, vous enlevez de l'univers, à vrai dire, la ressemblance : il restera bien des choses qui, *si* quelqu'un en avait conscience, seraient semblables; mais, en dehors de toute conscience, chacune est ce qu'elle est à part de l'autre, mécaniquement liée à l'autre, non *assimilée*, *comparée*, jugée semblable. Et on en peut dire autant de la différence. La classification par les ressemblances et les différences est donc bien un phénomène de conscience : objectivement, les choses se rangent et s'ordonnent suivant des lois toutes différentes de ce que nous nommons identité ou diversité.

S'il en est ainsi, la classification au moyen des idées, en même temps qu'elle introduit une nouveauté dans le monde, n'a-t-elle pas aussi une action nouvelle, qui, sans la conscience, ne se produirait pas? Quand nous aboutissons par exemple, à former des idées générales comme celles de Patrie, d'Humanité, d'Univers, n'y a-t-il là que des formules et des signes sans vie, sans action? Agissons-nous de la même manière avec l'idée de l'Humanité ou de la Patrie que si nous n'avions pas cette idée? Nullement. La classification des phénomènes et des êtres dans une conscience produit, comme telle, une réaction particulière qui n'aurait point lieu si l'être n'était pas parvenu à classer ainsi les choses. La connaissance des êtres et des types de la nature par notre intelligence réagit sur la nature même. En général, nos opérations intellectuelles, surtout le raisonnement, par la conscience même qui les accompagne et par les idées où elles aboutissent, constituent des facteurs nouveaux, liés sans doute à des mouvements cérébraux, mais où la conscience fait elle-même partie intégrante et agissante du processus sensori-moteur, au lieu d'être un résultat collatéral.

De même que la pensée généralise et classe, elle *abstrait*. Or, on a beau croire qu'une idée abstraite est sans force, c'est là une erreur. Chaque progrès dans l'abstrait est une économie de force; par cela même, c'est un *surcroît de force*. « La pensée, dit Guyau, est comme l'algèbre du monde, et c'est cette algèbre qui a rendu possible la mécanique la plus complexe, qui a mis la plus haute puissance entre les mains de l'homme. » La pensée semble d'abord n'être que l'esquisse affaiblie des choses; elle est mieux : elle en est l'idéalisation vivante, en voie de réalisation. Toute ligne nettement

tracée dans la conscience devient une direction possible dans l'action. « De telle sorte que la pensée abstraite, qui semble ce qu'il y a de plus étranger au domaine des forces vives, peut être cependant une très grande force sous certains rapports et même la force suprême, à condition qu'elle marque la ligne la plus droite et la moins résistante pour l'action. Les voies tracées dans le monde par la pensée sont comme ces larges percées qu'on aperçoit d'en haut à travers les grandes villes : elles semblent vides au premier abord, mais l'œil ne tarde pas à y découvrir le fourmillement de la vie : ce sont les artères mêmes de la ville, où passe la circulation la plus intense [1]. »

Toute idée abstraite ou générale enveloppe encore des images *sensorielles* et *motrices*, conséquemment une tendance au mouvement. Il n'y a point en nous d'idée absolument pure. Celle qui paraît la plus pure de toutes, c'est la pensée de la pensée même, à laquelle il semble qu'aucune image ne soit attachée. Cependant, il y a d'abord là l'image du mot *pensée*, qui est nécessaire pour rendre distincte l'idée de la pensée. De plus, la pensée de la pensée est toujours accompagnée de la *cœnesthésie*, d'un ensemble de sensations et sentiments infinitésimaux, dont l'agrégation forme cette sorte de son continu qui est le sentiment général de la vie. Il y a même là le sentiment plus particulier de la vie *cérébrale*, c'est-à-dire de l'action cérébrale inséparable de la pensée; si nous ne localisons pas nettement nos pensées dans le cerveau, il y a cependant une masse confuse de sensations cérébrales qui accompagne l'exercice de la pensée et qui, en s'exagérant, produit une sensation de chaleur au cerveau. La méditation la plus abstraite est voisine du mal de tête, par la sensation sourde de calorique qui accompagne toute méditation intense. Bref, nous ne sommes point de purs esprits ni des anges, et nous avons beau *penser* notre *pensée*, ou la *pensée de la pensée*, nous avons toujours la perception vague : 1° de notre corps, alors même que nous n'y faisons pas attention; 2° d'un travail *cérébral* qui est un travail *mécanique*. Enfin les idées les plus immatérielles, outre qu'elles enveloppent du mouvement dans leur conception même, dans les images et les mots qui les accompagnent, peuvent être encore des idées *directrices* de la volonté, des *buts*, des *idéaux*; par cela même, elles agissent comme des forces et tendent à leur propre réalisation.

Il y a même des *mots-forces*, comme il y a des idées-forces dont ils sont les substituts et les symboles. « Dans la pensée actuelle, dit excel-

1. Guyau, *Éducation et Hérédité.* (Conclusion.)

lemment Leibniz, nous avons coutume d'omettre l'explication des signes au moyen de ce qu'ils signifient, sachant ou croyant que nous avons cette explication en notre pouvoir; mais cette explication ou application des mots, nous ne la jugeons pas nécessaire *actuellement*... J'appelle cette manière de raisonner aveugle ou symbolique. Nous l'employons en algèbre, en arithmétique, et, en fait, universellement. » Oui, universellement, même dans la morale, dans la politique, dans la vie de chaque jour. Le mot : *tu ne dois pas,* nous arrête au moment de telle action; ceux d'*honneur*, de *patrie*, nous excitent à agir. Avec les mots de liberté et d'égalité on soulève les masses. C'est que ces mots, chacun croit en avoir « l'explication et l'application » sans la juger actuellement nécessaire; et on *agit* d'après les mots comme l'algébriste *calcule* d'après des lettres symboliques. On a justement comparé encore les mots à la monnaie fiduciaire, aux chèques et aux billets de banque, avec leurs avantages et leurs dangers. Mais l'élément *moteur*, en ce cas, n'est-il vraiment que dans le *mot* même, comme M. Ribot paraît le croire [1]? Est-ce simplement le petit mouvement des muscles du larynx qui entraîne une armée au seul mot d'*honneur?* — Ce petit mouvement ne fait que déclancher un mécanisme profond. C'est tout un ensemble de forces motrices accumulées dans le cerveau qui se pressent et se précipitent vers les muscles, dès que les deux syllabes efficaces ont touché la détente. Et ces forces motrices correspondent à tout un ensemble d'idées-forces, c'est-à-dire d'appétitions et d'émotions corrélatives de certaines idées. L'apparente *abstraction* de telle pensée, de tel mot, recouvre une légion de sentiments et de passions toutes prêtes à éclater : plus le mot est abstrait, plus l'idée est générale, plus les sentiments évoqués sont nombreux et complexes; si bien qu'en dernière analyse il est des idées dont la force croît en raison même de leur universalité.

6° La conscience n'est pas seulement une force de renouvellement et de réminiscence qui reproduit les faits antérieurs; elle les situe dans le *temps* et, par là, elle nous ouvre un nouveau domaine très différent de l'espace. On a remarqué avec raison que, pour les faits inconscients, il n'y a ni avant ni après : ils peuvent avoir leur situation dans l'étendue, mais ils n'ont pas de position assignée dans la durée. Ils ne se passent dans le temps que pour un observateur du dehors qui est doué de conscience. Au contraire, les faits de conscience se classent dans le temps et y prennent position [2]. C'est donc

1. Voy. M. Ribot, *de l'Attention*, p. 85.
2. Voy. Ribot, *Maladies de la personnalité.*

une sorte d'infinité nouvelle, celle de la durée, qui vient se révéler dans la conscience et par la conscience.

En même temps, le *progrès* devient possible, puisque le présent sert de point de départ pour un futur travail. Par elle-même, la série des phénomènes naissait et mourait à chaque instant, emportée en une vicissitude continuelle : aucun changement n'y pouvait être introduit que par une action extérieure; en dehors de cette action, la série se serait répétée indéfiniment sans se modifier, sans savoir qu'elle se répétait et surtout sans savoir qu'elle pouvait être modifiée. Au contraire, introduisez la conscience; aussitôt une perspective s'établit, un monde nouveau s'ouvre : celui du temps, semblable à une longue ligne fuyante sur laquelle les objets se disposent en un ordre régulier et où l'avenir prend la forme d'un progrès possible.

7° L'idée de la succession dans le temps amène celle de succession *régulière*; nous remarquons non seulement des antécédents et des conséquents, mais les mêmes antécédents suivis des mêmes conséquents. De l'idée de succession régulière naît celle de *causalité empirique*; la conscience est donc un moyen d'établir entre les phénomènes des liens de causalité.

Par là, elle nous dote nous-mêmes d'une causalité réfléchie. Devant un fait, nous concevons la possibilité du conséquent qu'il a amené; de plus, comme la régularité apparente n'est pas complète dans nos états de conscience, nous arrivons à concevoir au même moment divers effets *possibles*. L'idée du possible naît ainsi en nous, et d'un possible pour nous incertain, ambigu. Or, un être qui a l'idée de lien causal dans le temps et qui projette dans l'avenir des possibles contraires, arrive nécessairement à se poser ce problème intérieur : — Si je réalisais celui-ci et non celui-là? Si je choisissais? Si j'intervenais par l'idée même que j'ai de l'avenir dans la production de cet avenir et, par conséquent, dans la causalité universelle? Si je faisais, comme l'aiguilleur du chemin de fer, dévier le train lancé dans telle direction vers une direction divergente? — Supprimez la conscience, jamais cette divergence n'eût eu lieu. Nouvelle preuve que l'être conscient n'agit pas comme un être inconscient à qui on ajouterait un éclairage de luxe.

8° La conscience, grâce à toutes les actions qui précèdent, est une force de *réaction* qui, par la réflexion sur soi comme par l'attention au dehors, modifie le cours antérieur des choses. Si j'ai conscience d'un danger, je ne suis pas dans le même état que l'être

qui n'aurait point cette conscience, car l'idée même du danger devient un des facteurs de mes actes. Si j'ai conscience de la colère qui m'agite, je deviens par cela même capable de réagir contre ma colère.

La conscience est donc un moyen de *direction*. Le cerveau des mammifères est un organe d'équilibre instable où se manifestent des courants contraires; quand il y a conflit et alternative, la conscience se produit et est intense; de plus, l'idée de l'alternative devient elle-même un des éléments de la solution : la pensée des actions diverses et de leur valeur différente entre parmi les causes directrices de ces actions. L'idée réagit même sur nos émotions profondes, dont elle ne fut d'abord que la conscience réfléchie, en leur donnant une détermination et un caractère défini, qu'il s'agisse des émotions intéressées ou des émotions désintéressées. En les spécifiant ainsi, elle les dirige. Par exemple, l'amour réfléchi de la patrie ou de l'humanité, en se concevant lui-même, en se distinguant spécifiquement d'autres amours, prend conscience de son but et du chemin qui y conduit. Or, ce qui modifie la direction d'une force pour la déterminer, la spécifier et la diriger, enveloppe aussi nécessairement quelque force, tout comme la digue d'un fleuve ou le frein d'une voiture. Les idées impliquent donc, au point de vue mental et cérébral, des forces directrices, parfois purement limitatives, comme quand elles se bornent à réfréner, parfois excitatives, comme quand elles poussent à l'action. Elles sont elles-mêmes des forces *auxiliaires*, c'est-à-dire qu'elles diminuent les résistances en imprimant aux forces nées des émotions la direction la plus favorable : si j'agis en sachant ce que je fais, je puis éviter les chocs, les rencontres, les frottements, les pertes de force vive.

9° La conscience est, par cela même, un moyen *abréviatif*, qui peut réduire énormément la durée de l'évolution et le nombre des coups de dés sur la table de l'universel hasard : « elle pipe les dés », ou plutôt elle regarde d'avance le dessous, le côté qu'il est nécessaire de faire paraître. Un navire abandonné sur la mer arrivera peut-être à New-York, après des siècles : il y arrivera directement et rapidement s'il y a sur ce navire un pilote, une carte et une boussole. La conscience, produit si complexe de la nature, est donc elle-même une simplification. Elle nous épargne la peine de repasser par tous les états nerveux successifs qui l'ont amenée et qu'elle résume; elle est un abrégé de l'évolution qui permet une évolution ultérieure plus rapide.

10° La conscience, pour intervenir ainsi dans l'évolution, se sert

de la *sélection artificielle*, du triage intelligent et volontaire, qui continue et achève le triage naturel. Doué de conscience, un être peut poursuivre avec clarté le but obscurément poursuivi par les autres êtres : préservation de l'individu et de l'espèce, survivance dans la lutte pour la vie. La conscience sert ainsi à transformer le mécanisme en *finalité.* Tant qu'elle n'existe pas, on ne peut dire que la préservation de soi ou la survivance soit la *fin* essentielle et universelle pour les êtres vivants. Les processus mécaniques de la « variation spontanée » et de la « sélection naturelle » peuvent sans doute, par leur action combinée, aboutir de fait au bien de l'être vivant; mais, étant des processus purement physiques, on ne peut dire qu'ils *tendent* à ce bien, ni que ce bien soit une *fin.* Le bien, heureux accident, surnage ici ou là, selon l'expression de William James, comme un des mille autres résultats physiques : l'évolution ne poursuit aucun bien. Mais supposez qu'à un certain moment des êtres naissent qui sentent et pensent un bien, qui conçoivent la survivance comme but aussi nettement que peut la concevoir Darwin lui-même, qui aient conscience de leur lutte intentionnelle pour la vie; les cerveaux ainsi accompagnés de conscience seront-ils supérieurs? Assurément. Quand le mécanisme arrive à se faire finalité intelligente, il acquiert la principale chance dans le combat pour la vie ou pour l'accroissement de la vie sous toutes ses formes. A ce titre, la conscience devient un facteur capital de la sélection.

Il résulte de ce qui précède que la conscience, chez l'homme, est un moyen de *réalisation* pour les idéaux, qui, sans elle, fussent demeurés de simples idéaux ou ne seraient passés à l'acte que par un accident heureux. Si je conçois l'idéal même de ma liberté possible et désirable, cette idée, devenant une fin, réagit sur le mécanisme qui déroulait auparavant sa fatalité rectiligne; elle change sa direction, le rend plus flexible, plus voisin de la liberté même. En un mot, la conscience est une force d'objectivation extérieure. Si on veut la comparer à la lumière éclairant une machine, il faut alors supposer une machine où la lumière même, en tombant sur une plaque daguerrienne sensible à ses rayons, produirait des réactions chimiques, lesquelles finiraient par se transformer en mouvement visible et par changer la direction de la machine. Ainsi, dans la boîte de Grove, un rayon lumineux produit successivement action chimique, chaleur, électricité, magnétisme, et fait mouvoir l'aiguille sur le cadran.

11° En même temps que l'idée est une force de réalisation et d'objectivation extérieure sous la forme de la *volition*, elle est une force

d'objectivation interne sous la forme de l'*affirmation*. Toute idée en effet, si par hypothèse elle est seule, s'affirme et affirme son objet. C'est par la conscience même de notre action et des bornes qu'elle rencontre, c'est-à-dire par l'*idée*, que nous arrivons à concevoir d'autres êtres que nous, des *objets*, et que nous projetons en ces objets quelque chose de nous-mêmes, que nous en affirmons certaines qualités, certains rapports. Sans la conscience, il pourrait peut-être y avoir dans le monde de la *réalité*, mais il n'y aurait pas de *vérité* ni de *science*. Donc, quand même on admettrait ce paradoxe que, sans la conscience, tous les savants auraient fait les mêmes découvertes et formulé les mêmes lois, que Laplace aurait écrit mécaniquement sa *Mécanique céleste*, il manquerait toujours à ce mécanisme la science proprement dite, c'est-à-dire l'*affirmation* des rapports universels.

12° Allons plus loin; la *réalité* même du monde serait-elle la même sans la pensée qu'avec la pensée, sans le sentiment et le désir qu'avec le sentiment et le désir? N'est-ce point encore un pur préjugé, quoique invétéré, de croire que la vie consciente ait la fonction toute passive et superflue de refléter, à la façon d'un miroir, un monde réel qui serait *complet* en *existence* et en *fonction* indépendamment de tout état de conscience? Sans doute on est toujours obligé d'admettre un contraste entre la vie plus large du *tout* et les modes particuliers d'existence ou d'action qui constituent la conscience *individuelle*; mais on n'a pas le droit d'interpréter ce contraste entre la partie et le tout comme une opposition entre deux espèces dissemblables d'existence, l'une qui serait la « réalité », l'autre qui ne serait qu'une « réverbération ». Il est bien clair, a dit Lotze, que l'être même de la *chose* n'est pas identique avec la phase de la pensée *individuelle* où la chose est directement perçue ou indirectement représentée; mais cela ne veut pas dire que l'être des choses soit complet et absolu en lui-même, à part de tout facteur psychique et de toute conscience, et que l'existence se brise ainsi en deux sphères dissemblables. Au contraire, les *choses* ne sont dans la plénitude de l'existence que quand elles forment, avec la vie intérieure de la conscience et en relation avec la conscience, des parties inséparables de ce tout auquel seul nous pouvons attribuer l'entière *réalité*. D'une part, les choses ne sont pas simplement des modes d'appréhension d'esprits *particuliers*, le monde extérieur n'est pas l'illusion spectrale ou la projection d'esprits *individuels*; mais, d'autre part, rien ne prouve que l'existence des choses soit un fait consommé, complet, à part de l'existence d'un élément *universel* de

pensée, de sentiment, de conscience. Nous devons interpréter le monde comme un tout, non comme une juxtaposition incohérente de parties opposées; or, un monde où existe une vie consciente directement et immédiatement donnée à elle-même ne peut être interprété d'une manière intelligible et *une* d'après le pur réalisme, qui considère la pensée comme surajoutée à une réalité complète sans elle. Si nous voulons nous faire une idée véritable du *complet* et du *réel*, il ne faut pas en éliminer précisément ce qui achève le réel, ce qui le fait exister *pour soi-même*; il ne faut pas nous en tenir à ce qu'il y a de plus incomplet et de plus rudimentaire, à ce que nous nommons la matière brute, au lieu de considérer ce qu'il y a de plus achevé en existence, la vie consciente. Et quand nous parlons de la vie consciente, nous désignons par là l'expérience tout entière, non pas seulement la pensée *formelle* avec son mécanisme froid et décoloré; non, c'est la totalité de l'expérience interne qui est la révélation à soi de la réelle existence des choses; c'est l'expérience comme *sentiment* et *action*, en même temps que comme *pensée*, qui nous donne une place parmi les choses réelles et, par cela même, fait que ces choses existent aussi pour nous. Car les choses n'existent pour nous que dans la mesure où nous leur prêtons quelque portion de ce que nous trouvons dans notre expérience interne, fût-ce seulement l'*action*, à défaut du sentiment et de la pensée que le vulgaire croit en être séparables.

Ainsi, par toutes les voies, nous arrivons à conclure que l'évolution universelle n'est pas vraiment universelle sans le psychique, que, par conséquent, elle ne se produit pas et ne s'explique pas entièrement sans le sentiment, sans le désir, sans la pensée. Il est irrationnel de voir partout des conditions de changement et des causes, excepté dans le seul être qui conçoit le changement, ses conditions et ses causes. Les états mentaux sont donc, pour le philosophe, des facteurs de l'évolution autant que les facteurs purement mécaniques, seuls considérés par le physicien ; le torrent des phénomènes ne coule pas d'une façon uniquement matérielle, qui exclurait de ses propres principes tout élément d'ordre mental. Les éléments psychiques ont dû exister, dès le début, sous une forme rudimentaire; l'évolution ne fait que les rendre de plus en plus manifestes par une concentration et une complication progressives.

(*A suivre.*) ALFRED FOUILLÉE.

RECHERCHES

SUR LES

MOUVEMENTS CHEZ QUELQUES JEUNES ENFANTS

L'étude générale des mouvements chez les jeunes enfants a déjà été commencée par plusieurs auteurs, parmi lesquels je citerai MM. Preyer et Pérez, dont les travaux ont été souvent publiés ou analysés dans cette *Revue*. Je n'ai pas l'intention de reprendre la question dans son ensemble ; je me suis attaché plus particulièrement à l'étude de quelques points spéciaux, qui paraissent ne pas avoir encore attiré l'attention des observateurs de l'enfance. Je me contenterai donc d'exposer les observations et les expériences que j'ai eu l'occasion de faire sur les questions suivantes :

1° La coordination des mouvements de la marche ;

2° La bilatéralité des mouvements ;

3° L'automatisme ;

4° Les temps physiologiques de réaction.

I. *Comment l'enfant apprend à marcher.* — Les auteurs qui ont étudié la marche chez les enfants se sont surtout préoccupés de fixer la date où cet ensemble complexe de mouvements se coordonne pour la première fois ; et Demme, qui a fait des observations sur cinquante enfants, en a trouvé quarante et un qui ont marché pour la première fois à dix-huit mois. M. Preyer, à qui j'emprunte cette citation, place la première tentative de marche entre le quatrième et le septième trimestre. Ce moment varie, du reste, suivant une foule de circonstances, telles que la santé de l'enfant, la solidité de ses os, la vigueur de ses muscles, et les habitudes de sa famille, qui tantôt encourage ses premiers pas et tantôt au contraire les retarde, par une prudence qui n'est jamais exagérée. J'ai pu me convaincre chez deux petites sœurs que les qualités psychiques de l'enfant, et notamment le degré de son attention volontaire, peuvent avoir une grande influence sur le succès des

tentatives de marche. L'aînée des deux petites filles parvint à marcher seule à douze mois, tandis que la seconde n'y réussit qu'à quinze mois; cependant l'aînée était beaucoup plus délicate, et de plus, elle n'eut pas, comme la seconde, l'avantage d'être élevée avec une autre enfant qui savait déjà marcher et dont l'exemple pouvait l'exciter et l'instruire. J'attribue cette différence dans le développement de la marche à ce fait, maintes fois constaté par les parents des deux enfants, que l'aînée des petits filles prêtait à ses premières tentatives locomotrices une attention plus suivie, plus méthodique. Lorsqu'elle était debout, se tenant à un objet solide, à un fauteuil, à une table, elle ne se risquait à abandonner cet appui que lorsqu'elle avait choisi des yeux un autre objet, placé à une petite distance, pouvant lui offrir un appui nouveau; et elle se dirigeait très lentement vers ce second objet, en prêtant une grande attention aux mouvements de ses jambes; ces mouvements étaient exécutés avec le plus grand sérieux, et dans un silence parfait. La cadette, au contraire, était un enfant rieur et turbulent; dès qu'on l'avait posée sur ses jambes, et qu'elle s'y tenait immobile pendant quelques instants, elle était prise brusquement par un désir de progression qui la poussait en quelque sorte en avant; il était évident qu'elle ne calculait pas du tout quel était l'objet qui pourrait lui fournir un appui, car elle s'avançait sans la moindre hésitation au milieu d'une partie vide de la chambre; elle criait, elle gesticulait, elle était très amusante à regarder; mais elle avançait en titubant comme un homme ivre, et elle ne pouvait pas faire quatre ou cinq pas sans tomber; aussi le début de la marche fut-il retardé chez elle; elle ne put marcher seule, avec sécurité, qu'à l'âge de quinze mois.

Les deux enfants ont grandi, et les différences psychologiques que nous venons de signaler n'ont pas disparu; tout au contraire, elles ont imprimé un caractère bien net à tout leur développement mental. J'en citerai en passant quelques exemples. L'aînée des deux petites filles, celle qui paraît capable d'une attention soutenue, a un caractère froid et concentré; la seconde est restée d'un caractère ouvert et exubérant; la première a beaucoup plus de mémoire que la seconde; elle se rappelle mieux les corrections reçues, ce qui la rend plus facilement éducable; en outre, dès que sa dentition lui a permis de manger des aliments solides, on l'a fait déjeuner à table, avec ses parents, tandis qu'on est obligé de faire prendre à la cadette ses repas toute seule, car lorsqu'elle se trouve à table avec ses parents, elle est tellement distraite par ce qu'elle voit et ce qu'elle entend qu'elle mange beaucoup moins. Du reste, cette curieuse

différence fut notée chez les deux enfants alors qu'il prenaient encore le sein. Au moindre bruit qu'on faisait dans la chambre, la cadette cessait de teter pour tourner la tête et regarder ce qui se passait, tandis que l'aînée continuait à teter. J'ignore si l'état de l'attention peut expliquer ce dernier fait, très curieux à plusieurs points de vue : l'aînée a le sommeil moins léger que la cadette; elle n'est pas réveillée comme cette dernière par un léger bruit; il semble — qu'on nous passe cette comparaison — qu'elle met une attention plus soutenue à dormir, de même qu'à l'état de veille, elle prête plus d'attention à ce qu'elle fait; le réveil, à ce point de vue, serait comparable à une distraction; et comme elle est moins facile à distraire que sa sœur, elle est aussi moins facile à réveiller. Je n'insiste pas sur ce rapprochement, qui peut bien n'avoir aucune valeur; je me contente d'enregistrer un fait. Revenons maintenant à notre étude de la marche.

Comment les enfants apprennent-ils à marcher? La marche est-elle une acquisition qui dérive de l'imitation, ou bien résulte-t-elle d'un mécanisme en grande partie héréditaire? C'est vers cette seconde opinion que M. Preyer incline : « Les débuts de l'art de marcher, dit-il, sont énigmatiques, car il ne semble pas qu'il y ait la moindre raison pour la flexion et l'extension alternative des jambes, au moment où l'enfant arrive pour la première fois à se tenir debout[1]. » Le précédent auteur rapporte, à l'appui, une observation de Champneys qui a vu un enfant de dix-neuf semaines, qu'on soutenait au-dessus du sol, agiter alternativement les jambes.

Je partage volontiers l'opinion de Preyer sur le caractère instinctif de la marche. Ce qui me détermine surtout, c'est ce que j'ai pu observer fortuitement sur un des deux petits enfants dont j'ai parlé plus haut; il avait environ trois semaines; on venait de le démailloter; sa mère, qui était alitée, le souleva en le tenant sous les aisselles; les pieds nus de l'enfant touchaient la poitrine de sa mère; sous l'influence du contact qui se produisit à la plante des pieds, l'enfant esquissa très nettement les mouvements de la marche. Pendant qu'il appuyait un des pieds, le droit, il éleva l'autre, en pliant la cuisse sur le bassin, et la jambe sur la cuisse, puis le posa un peu plus loin, en avant. Ce pied s'appuyait bien manifestement sur les genoux de la mère; puis, quand il fut bien en place, la jambe droite se souleva à son tour, se plia, s'avança, et l'enfant fit un pas. L'alternance du mouvement des deux jambes était surtout bien marquée. Il arrivait parfois que la pointe d'un pied était fortement dirigée en

1. *L'Ame de l'enfant*, p. 225.

dedans. L'enfant paraissait mieux faire mouvoir ses jambes quand il essayait de gravir un plan incliné que lorsqu'on le faisait marcher sur un plan horizontal.

Ce fait, étant donné l'âge de l'enfant, me parut si remarquable que je recommençai l'expérience à plusieurs reprises, et toujours avec le même résultat. Je remarquai en outre que, lorsqu'on tenait l'enfant trop haut au-dessus du sol, et que ses pieds étaient en l'air, les deux jambes restaient étendues sans exécuter aucun mouvement de locomotion, ou bien encore, les mouvements exécutés ne présentaient pas d'alternance et n'avaient pas le caractère de la marche; l'excitation de la plante du pied était nécessaire pour produire l'alternance des mouvements. Cette observation si curieuse n'est pas exceptionnelle; car j'ai pu constater moi-même ou faire constater par d'autres personnes l'exécution de ces mêmes mouvements locomoteurs chez des enfants encore plus jeunes, âgés d'une semaine et d'une semaine et demie. Chez ces derniers aussi, l'influence de la sensation de contact à la plante du pied s'est nettement manifestée. Enfin, chez un autre enfant ayant environ le même âge que les précédents, il a été impossible de retrouver ces rudiments des mouvements de la marche.

Les observations précédentes, dont la vérification me paraît assez facile, nous démontrent que la marche peut être un acte franchement instinctif chez l'enfant; et ce caractère instinctif est d'autant plus important à relever que l'époque où l'enfant commence à marcher seul est assez tardive; on voit que la lenteur du développement d'un certain mouvement, d'une certaine fonction n'est pas, comme on le pense quelquefois, une preuve que cette fonction est un résultat acquis personnellement par l'individu; c'est là une illusion dont il faut se garder.

La psychologie comparée nous montre, du reste, de quelle importance est le temps, dans le développement des fonctions purement héréditaires. Le petit poulet qui vient de sortir de l'œuf en becquant la coquille marche tout seul et peut picoter le grain qu'on lui présente; au contraire, le petit pigeon est incapable de marcher et de se nourrir seul; cela ne prouve nullement que la marche a un caractère instinctif chez le poulet, tandis qu'elle est une acquisition de l'expérience chez le pigeon; la différence entre ces deux oiseaux tient simplement à la durée de la période d'incubation, qui est de vingt et un jours chez le poulet et de quinze jours chez le pigeon.

II. *Bilatéralité des mouvements.* — Si on suit attentivement les mouvements qu'exécute spontanément avec les bras un enfant

d'une semaine, pendant qu'on le tient sur les genoux, on remarque que ces mouvements, qui ont souvent un caractère brusque, explosif et sont dirigés d'arrière en avant et de dehors en dedans, se font en même temps avec les deux bras. Lorsque l'enfant est démaillotté et étendu bien à son aise sur un tapis, on voit ses jambes qui font aussi en même temps des mouvemements brusques de flexion ou d'extension. Ce fait me paraît extrêmement frappant, et je m'étonne que les auteurs ne s'y soient pas arrêtés. Il est instructif de comparer, à cet égard, un enfant âgé de quelques semaines et un enfant de deux à trois ans. Pour peu qu'on ait la patience de compter tous les mouvements exécutés par ces deux enfants d'une manière spontanée, il sera facile de constater que, chez l'enfant de trois ans, presque tous les mouvements se font unilatéralement, tandis que chez l'enfant de quelques semaines ils sont presque tous bilatéraux. Je range sous cette dernière dénomination les mouvements alternatifs; il arrive par exemple assez souvent qu'un petit enfant exécute un grand mouvement avec le bras droit, puis, le même mouvement avec le bras gauche; il y a alternance des deux mouvements; mais comme les deux sont du même genre et se succèdent très rapidement, on peut les considérer comme ayant un caractère bilatéral.

Voici, à titre d'exemple, quelques-unes des nombreuses observations que j'ai faites à cet égard sur une petite fille de six jours.

	MOUVEMENTS		
	bilatéraux.	alternatifs.	unilatéraux.
Pendant une observation de 5 minutes.	5	»	4
Autre observation de 5 minutes........	13	10	6
Autre observation de 5 minutes........	4	14	1
Pendant qu'on lave la figure de l'enfant, et qu'il exécute des mouvements de défense..............................	3	9	2

Les relations fonctionnelles des deux membres chez les enfants expliquent l'observation suivante que j'ai faite sur une petite fille de quarante-deux mois. Je plaçais dans chacune de ses mains un tube de caoutchouc fermé, les deux tubes étaient reliés à un appareil enregistreur. Il était convenu d'avance qu'à un signal donné, l'enfant devait serrer seulement avec une main; sur les tracés que j'obtins, je remarquai que quelquefois l'enfant serrait involontairement avec les deux mains; d'autres fois, la pression était unilatérale, mais l'enfant faisait après l'expérience cette réflexion spontanée, quand par

exemple elle ne devait serrer qu'avec la main droite : « j'allais serrer avec la main gauche ». Nous avons retrouvé ce fait chez des adultes pendant des états de distraction [1].

Pour terminer sur ce point, je noterai en passant l'attitude des mains des jeunes enfants âgés de moins d'un an; lorsqu'on les porte, ou qu'on les tient debout, et qu'ils n'exécutent avec les bras aucun mouvement, leur main immobile reste dans la pronation, c'est-à-dire la paume tournée en dedans; j'ignore quelles sont les conditions physiologiques de cette attitude, qui est en quelque sorte caractéristique chez le jeune enfant.

A l'étude du mouvement se rattache celle du sens musculaire. Charles Bell, qui est un des premiers, sinon le premier, qui ait étudié le sens musculaire, en donne comme exemple ce fait qu'un jeune enfant qu'on tient dans les bras perçoit très exactement s'il est tenu solidement ou s'il court le danger de tomber. J'ai eu la preuve que cette perception se produisait très nettement déjà chez une petite fille pendant la troisième semaine. On lui donnait un bain tous les jours; on la portait toute nue dans le bain, en plaçant une main sous son dos et l'autre sous ses jambes; la personne qui la tenait la serrait en outre un peu sur la poitrine pour plus de sûreté. Quand l'enfant était dans cette position, elle demeurait tranquille et se laissait porter au bain sans rien dire. Il en était autrement si, au lieu de la serrer légèrement, on la portait simplement sur les deux bras étendus, ce qui, en effet, était un peu plus dangereux, car l'enfant n'étant pas retenue aurait pu glisser. Dès que ce petit être, à peine âgé de trois semaines, sentait qu'on ne le serrait plus, il commençait à se débattre et à pousser des cris de frayeur. Comme on aurait pu se méprendre sur l'origine de ces cris et les interpréter différemment, je fis tenir l'enfant devant moi un grand nombre de fois, et toujours le résultat fut le même; sitôt qu'on cessait de serrer l'enfant, sa petite figure prenait une expression de frayeur des plus nettes et elle poussait des cris aigus. Cette frayeur était d'autant plus curieuse que l'enfant était à peine âgée de trois semaines, qu'on ne l'avait jamais laissée tomber (je puis certifier le fait) et qu'elle n'avait par conséquent aucune expérience acquise sur le danger d'une chute. Il me semble difficile d'interpréter le cas autrement que comme un résultat d'une disposition héréditaire. Je n'ai pas eu l'occasion de faire de comparaison à cet égard avec d'autres enfants.

Il est curieux de voir que, tandis qu'un enfant de trois semaines perçoit par un processus héréditaire qu'il est sur le point de tomber,

1. *Concurrence des états intellectuels.* (*Rev. phil.*, février 1890.)

il ne perçoit pas, sans en faire l'expérience personnelle, que le feu brûle ou que tel ou tel corps est dangereux à toucher.

III. *L'automatisme.* — Les recherches de ces dernières années sur l'automatisme et la double conscience nous permettent aujourd'hui de reconnaître dans certains phénomènes qui, pour des observateurs non prévenus, passeraient presque inaperçus, une preuve manifeste de dédoublement mental. Je résumerai en quelques mots ce que j'ai pu observer dans cet ordre d'idées sur les deux petites filles dont j'ai parlé et dont j'ai suivi pas à pas l'évolution intellectuelle.

Le premier fait d'automatisme a été observé sur l'aînée des petites filles pendant les six premiers mois, et je ne l'ai pas retrouvé chez d'autres enfants du même âge. Lorsque cette petite fille avait la main ouverte, il suffisait de gratter légèrement la paume de la main pour que les doigts étendus se fléchissent et la main se fermait; au contraire, lorsque la main était d'abord fermée, une légère excitation mécanique sur la face dorsale déterminait très rapidement l'extension des doigts. Cette petite expérience réussissait dans les conditions les plus diverses, que l'enfant fût réveillé ou endormi, qu'il fût attentif à ce qui se passait dans sa main ou que son attention fût occupée ailleurs. Ainsi que je viens de le dire, je n'ai pas pu retrouver ce phénomène musculaire chez d'autres enfants, et n'ai réussi à provoquer chez eux que des mouvements généraux de défense, sans caractère précisable. Quoi qu'il en soit, ces réactions de la main déterminées par des excitations mécaniques en dehors de la volonté de l'enfant peuvent nous donner un premier exemple, rare à la vérité, des mouvements automatiques dans le jeune âge.

Un second exemple d'automatisme est la faculté avec laquelle on peut provoquer chez un petit enfant, pendant qu'il est distrait, des mouvements coordonnés dont il n'a pas conscience. C'est ce que je voyais maintes fois chez plusieurs petites filles. En voici un exemple pris entre plusieurs. Une petite fille de huit mois regarde attentivement une dame qui lui fait des sourires : sa main est ouverte et en pronation. On glisse dans la paume de la main un petit objet, une clef, une règle, etc. L'enfant, occupé ailleurs, ne paraît s'apercevoir de rien, mais ses petits doigts se replient autour de l'objet; ils se serrent et tiennent l'objet suspendu pendant un certain temps, quelquefois pendant plusieurs minutes; puis la main s'ouvre lentement ou brusquement, et l'objet tombe par terre, sans que parfois l'enfant se soit douté de rien.

Enfin, l'automatisme peut s'exprimer non seulement par des mouvements d'une nature particulière, mais par la conservation involon-

taire d'une attitude fixe. Un jour qu'on veut photographier un petit enfant de dix-huit mois, on lui enlève un bouquet qu'il tient à la main; il reste un moment avec les doigts repliés comme s'il tenait encore le bouquet; et la conservation de l'attitude s'est trouvée reproduite par la photographie. Une autre petite fille de trente mois que je regardais à table au moment où elle tendait le bras pour prendre son verre entend un bruit insolite; elle écoute un moment, le cou tendu, la mine curieuse, et elle ne songe plus à sa main, qui reste en l'air, comme oubliée, les doigts dirigés vers le verre qu'elle allait prendre. D'ordinaire, en pareille circonstance, un adulte retire sa main, ou prend le verre et boit tout en écoutant.

Le trait saillant de tous ces phénomènes musculaires, c'est leur inconscience. J'emploie bien entendu le mot inconscience dans un sens tout relatif. Je veux dire par là que l'enfant distrait par un objet intéressant, ne s'aperçoit plus que la paume de sa main est excitée et que ses doigts se replient pour fermer la main ou pour retenir un objet; de même, il ne sait plus, on pourrait dire il oublie, que son bras est tendu pour prendre un objet, et il garde cette position sans s'en douter. Puisque son intelligence et sa volonté cessent de diriger ces mouvements et que cependant ils continuent à se produire, on doit supposer qu'ils sont entretenus par les sensations musculaires ou autres dont le membre est le siège, suivant le schéma donné par M. Pierre Janet pour des phénomènes musculaires analogues chez les hystériques (par exemple conservation d'une attitude de catalepsie). Il se forme donc transitoirement une petite synthèse de mouvements et de sensations musculaires qui subsiste sans se confondre avec de la grande synthèse représentant la personnalité intellectuelle de l'enfant. Ce serait forcer l'interprétation de ces faits que d'y voir un dédoublement régulier de la personnalité, comparable à celui des hystériques. Nos observations sont, du reste, trop peu nombreuses pour conduire à une conclusion aussi grave. Ce qui nous paraît évident, c'est que, chez les petits enfants que nous avons étudiés, il y a une tendance à la désagrégation mentale, ce qui prouve simplement que la systématisation des éléments intellectuels qui caractérise l'adulte bien portant n'est pas encore chose faite.

Voici du reste quelques autres observations qui expliqueront notre interprétation. Tous ceux qui connaissent les enfants savent combien il est facile de les distraire et de changer leur attention d'objet; c'est même un moyen commode de faire cesser des larmes, quand on ne veut pas avoir recours à une correction. Un petit enfant réclame à grands cris sa mère absente; parlez-lui doucement d'autre chose, ou bien accaparez subrepticement son attention en

exécutant devant lui un petit travail bizarre, comme d'ouvrir et de fermer une boîte, etc.; il se produira dans son esprit un nouveau groupe de représentations et d'images, qui chassera pour un temps la première préoccupation, et la fera complètement oublier. Chez un adulte, on n'obtient pas aussi facilement ce changement d'état, d'abord parce qu'il est moins facile de modifier le centre de son attention, et ensuite parce que les idées nouvelles qu'on lui suggère n'excluent pas aussi complètement l'idée ancienne; elles peuvent se grouper dans une synthèse unique. Ainsi, voici une observation que j'ai faite sur une petite fille de trois ans et neuf mois, et dont on retrouverait difficilement l'analogue chez une personne adulte; la petite fille pleurait abondamment parce qu'on l'avait grondée devant des étrangers, circonstance à laquelle elle était très sensible; désirant mettre un terme à ce gros chagrin, j'usai du procédé de la distraction; j'assis la petite fille sur mes genoux et je fis flamber devant elle une allumette. Ses cris cessèrent brusquement : elle sourit; elle regarda avec une grande curiosité la flamme et me demanda la permission de tenir le bout de l'allumette. Lorsque celle-ci fut consumée, et que ce sujet de distraction disparut, l'enfant se remit aussitôt à sangloter et cela dura une minute ou deux. Je frottai alors une seconde allumette qui produisit le résultat de la première; même suppression des larmes, même figure souriante; mais après l'extinction de la flamme, les sanglots recommencèrent comme la première fois. Nous voyons ici se succéder deux préoccupations ou, pour parler avec plus de précision, deux synthèses mentales distinctes qui se chassent mutuellement et qui ne se confondent jamais. Il serait peut-être difficile de trouver chez des personnes adultes, en dehors de l'hystérie, bien entendu, et de quelques états analogues, des phénomènes de désagrégation mentale aussi accusés.

IV. *Temps de réaction.* — J'ignore si l'on a étudié les temps de réaction aux excitations des sens chez les jeunes enfants de quatre à sept ans; je n'ai trouvé aucune mention à cet égard chez les auteurs que j'ai consultés. Les expériences de temps de réaction sont du reste assez difficiles chez les petits enfants; et il ne me paraît pas possible, à moins de circonstances spéciales, qu'on les tente sur des enfants âgés de moins de trois ans; car ce ne sont pas là de simples observations, ce sont des expériences qui ont besoin du concours de l'enfant, de sa bonne volonté d'abord, qui ne dure jamais longtemps quand il s'agit de recherches aussi monotones; puis, il faut que l'enfant comprenne ce qu'on lui demande; il faut qu'il sache bien qu'il doit faire un certain mouvement à un signal

donné, et que ce mouvement doit être exécuté aussi vite que possible.

J'ai étudié les temps de réaction en me servant d'appareils enregistreurs, mais il est possible de se faire une idée grossière de la lenteur avec laquelle les enfants répondent volontairement à une excitation sans recourir à un appareil d'aucune sorte ; il suffit pour cela de mettre un doigt dans la main d'un enfant, et de le prier de serrer quand on fera entendre un signal convenu d'avance, par exemple quand on lui dira : « Serre fort ! » On peut alors facilement s'apercevoir que la pression de l'enfant se fait sentir assez longtemps après le signal, et que l'enfant a de la peine à faire une pression courte; il serre en général très longtemps. L'emploi de la méthode graphique permet d'arriver à une notion plus exacte du temps de réaction et de la forme de la contraction musculaire.

J'ai employé le dispositif suivant : le signal, qui a toujours été de nature acoustique, était donné par un métronome, dont un aide mettait en mouvement le mécanisme au moment désirable ; le signal consistait donc dans le petit bruit sec produit par le métronome. Le moment précis où ce bruit se faisait entendre était enregistré par un cylindre tournant auquel le métronome était relié. La réaction du sujet, c'est-à-dire le mouvement que l'enfant devait exécuter sitôt qu'il entendait le signal acoustique, ne consistait pas, comme cela est d'usage, dans l'interruption d'un courant électrique; j'ai pensé que ce mode de réaction, qui a été si souvent employé, a l'inconvénient de ne pas nous donner de renseignements sur une partie de l'expérience qui est très intéressante à connaître, surtout quand il s'agit de jeunes enfants : je veux parler de la forme de la contraction musculaire. Une expérience doit être aussi complète, aussi compréhensive que possible, et éclairer le plus grand nombre de phénomènes. J'ai donc recueilli la contraction musculaire d'une façon directe, en me servant des appareils graphiques ordinaires que l'on doit à M. Marey; ainsi, dans un certain nombre d'expériences, un tambour myographique a été appliqué sur le bras du sujet, et celui-ci était prié de plier le bras au signal; ou bien un simple tube de caoutchouc fermé à une de ses extrémités était placé dans la main de l'enfant, et celui-ci était invité à serrer brusquement le tube au signal; dans tous les cas, ces divers appareils étaient reliés au même cylindre enregistreur que le métronome, de sorte que l'intervalle de temps qui s'écoulait entre le signal et le mouvement de réponse de l'enfant pouvait être mesuré exactement sur le tracé. Ajoutons, pour terminer ces quelques indications, que la marche du cylindre était contrôlée par les vibrations d'un diapason, et dans quelques expériences, par le métronome lui-même.

Comme il y a presque toujours dans un dispositif d'expérience des conditions particulières dont il est parfois difficile de se rendre compte, et qui empêchent cette expérience d'être comparable à celle d'un autre observateur, j'ai eu soin de prendre le temps de réaction de quelques personnes adultes, avec les appareils que je viens de décrire, afin d'avoir un terme de comparaison; j'ai trouvé, pour les réactions aux excitations auditives, un temps de réaction moyen égal à 0″, 14. Ce nombre ne diffère pas sensiblement de celui qui a été donné par d'autres auteurs.

Les enfants sur lesquels j'ai pris des temps de réaction sont au nombre de quatre; le plus jeune est une petite fille âgée de quarante-trois mois; l'aîné a sept ans et demi. Voici leurs temps moyens de réaction.

Madeleine (43 mois)	0″,475
Adrienne (4 ans)	0″,66
Blanche (7 ans)	0″,58
Alexandre (7 ans et demi)	0″,44

Les temps maxima ont été :

Madeleine	0″,92
Adrienne	1″
Blanche	1″,30
Alexandre	0″,75

L'élévation des temps minima me paraît bien caractéristique, et il est rare qu'un adulte bien portant ait des temps de réaction aussi longs.

Les temps minima ont été :

Madeleine	0″,19
Adrienne	0″,20
Blanche	0″,20
Alexandre	0″,20

Nous croyons que les temps minima ont ici une importance spéciale, car ils correspondent très probablement à l'expérience où l'attention du sujet était le mieux fixée. Il est quelquefois délicat de décider si un tel temps minimum ne tient pas à une coïncidence, c'est-à-dire à un hasard. Aussi n'en ai-je tenu compte que lorsqu'il ne présentait pas un caractère exceptionnel.

Les variations des temps de réaction indiquent bien, du reste, la difficulté qu'il y a à retenir l'attention d'un enfant.

On voit que le temps minimum, chez les enfants que nous avons étudiés, reste toujours supérieur au temps minimum d'un adulte bien portant.

Durée de la contraction. L'emploi d'appareils graphiques pour enregistrer des temps de réaction a l'avantage de nous montrer la longueur et la forme de la contraction musculaire chez l'enfant, lorsque celui-ci n'a pas d'autre préoccupation que de faire un signal aussi rapide que possible. Un simple coup d'œil jeté sur les tracés montre que la contraction-signal est toujours beaucoup plus longue chez l'enfant que chez une personne adulte.

Voici quelques chiffres. Chez une personne adulte prise comme exemple, la durée d'une contraction-signal est de 0″, 34.

Madeleine	0″,81
Adrienne	2″
Blanche	0″,50
Alexandre	0″,45

Il est bien entendu que, dans ces expériences, on n'a jamais prié l'enfant de donner une contraction courte ou une contraction longue. On laisse à son initiative.

Nous avons recherché à ce propos quel est le nombre maximum de pressions qu'un sujet peut exercer avec le pouce et l'index sur un tube de caoutchouc dans un temps déterminé. Des expériences faites sur huit sujets adultes m'ont appris que le chiffre maximum des pressions qu'on peut exercer sur un tube de caoutchouc tenu entre le pouce et l'index est en moyenne de 18 pour 4 secondes; quelques personnes peuvent exercer jusqu'à 27 pressions pendant cet intervalle de temps; d'autres ne vont pas au delà de 14.

Sur les enfants qui nous ont servi de sujets, les résultats de l'expérience ont été sensiblement différents. Nous avons obtenu :

Madeleine (46 mois)	main droite	8	pressions.
Adrienne (4 ans)	—	8	—
Blanche (7 ans)	—	8	—
Alexandre (7 ans et demi)	—	12	—
Charles (8 ans et demi) [1]	—	9	—
Charles (9 ans)	main droite	11	—
	main gauche	7	—

Enfin, pour terminer ce qui a trait à la forme de la contraction musculaire dans les expériences sur les temps de réaction, nous dirons que chez Madeleine et Adrienne, les lignes d'ascension sont très lentes, et que la forme de la contraction varie à chaque expérience; chez Blanche, la ligne d'ascension est encore assez lente, mais les contractions prennent une forme plus régulière; chez

1. Gaucher.

Alexandre, l'ascension est plus brusque, et la forme se rapproche sensiblement de celle d'un sujet adulte.

En résumant ce qui précède, nous dirons que nous avons observé chez de jeunes enfants la longueur considérable du temps physiologique de réaction, l'importance des variations de ce temps, la longueur de la contraction-signal, l'inclinaison de la ligne d'ascension, les variétés de forme de la courbe d'une expérience à l'autre [1].

ALFRED BINET.

1. M. Herzen a fait des expériences psycho-métriques sur des enfants de 4 à 15 ans ; il a été frappé de la lenteur avec laquelle réagissent les enfants, mais il ne donne aucun des chiffres qu'il a obtenus à cet égard. Il a étudié plus spécialement le temps de réaction lorsque le sujet doit répondre en associant deux mouvements qui ne sont pas habituellement associés, par exemple : retirer en même temps la main et le pied du même côté. Dans ces conditions, les moyennes des expériences ont été les suivantes : de 4 à 5 ans, 1,068 pour le pied et 1,043 pour la main; de 5 à 10 ans, 0,544 et 0,532. (Herzen, *Le cerveau et l'activité cérébrale*, p. 96.)

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

H. Beaunis. Les sensations internes. 1 vol. in-8. Bibliothèque scientifique internationale. F. Alcan, Paris, 1889.

L'étude des notions fournies par les sens dits spéciaux, toucher, goût, odorat, ouïe et vue, peut être considérée aujourd'hui comme très avancée; si toutes les questions soulevées par cette étude n'ont pas encore été résolues par les physiologistes et par les psychologues, il s'en faut de beaucoup, presque toutes du moins sont bien posées, — ce qui est incontestablement un grand pas de fait dans toute connaissance scientifique. Il en est autrement pour les sensations qui ont pour point de départ ordinaire les organes internes et qui sont, d'une façon très générale, représentatives, non plus des objets extérieurs, comme les sensations spéciales, mais des états de notre corps : ce sont les sensations dites internes, le *Gemeingefühl* des Allemands.

Ici, non seulement la plupart des questions attendent une solution, mais encore beaucoup n'ont même pas été abordées, beaucoup d'autres ne sont même pas posées ou le sont incomplètement. On voit surgir une foule de problèmes essentiels, on ne voit pas de quelle façon les étudier.

Il faut donc savoir le plus grand gré à M. Beaunis du travail qu'il a récemment publié sur ce sujet. Nul peut-être n'était plus autorisé pour écrire un tel ouvrage que ce savant physiologiste, qui est en même temps, on le sait bien maintenant, un psychologue instruit, ingénieux dans la recherche, et souvent pénétrant.

Le plan de l'ouvrage est très étendu : les sensations internes sont divisées en huit classes; la première comprend, sous le nom de sensibilité organique, les sensations qui proviennent des organes et des tissus, à l'exclusion des organes des sens spéciaux; la deuxième comprend les besoins, divisés en besoins d'activité (tels que les besoins en rapport avec les fonctions digestives, le besoin sexuel, etc.) et besoins d'inaction (le besoin de sommeil, par exemple) ; dans le troisième groupe sont rangées les sensations que l'auteur appelle *fonctionnelles*, c'est-à-dire celles qui correspondent à l'exercice des diverses fonctions; c'est avec ce groupe que sont étudiées les sensations musculaires; la quatrième classe comprend l'ensemble des sensations qui concourent à la formation du sentiment de l'existence ou cénesthésie; la cinquième

est consacrée aux sensations qui accompagent les diverses émotions ou *émotionnelles*; la sixième, à plusieurs sensations d'un caractère spécial et de nature encore indéterminée, comme le sens de l'orientation, le sens météorologique, etc.; la septième, aux sensations douloureuses et la huitième aux sensations de plaisir.

C'est là, on le voit, un programme très complet. Dans l'état actuel de nos connaissances, il était fort difficile, sinon impossible, de remplir de tous points ce programme. Aussi ne peut-on se trouver trop étonné en remarquant que sur un certain nombre de questions, en dehors de leur énoncé même, l'auteur ne dit rien ou presque rien. C'est ainsi que les questions relatives à certains besoins, la faim et la soif, le besoin de repos et surtout le besoin sexuel, dont l'importance, au point de vue psychologique, est pourtant si grande, celles qui concernent diverses sensations fonctionnelles et en particulier les sensations sexuelles, la cénesthésie, et toutes les sensations émotionnelles, — sont simplement posées plutôt qu'étudiées. Il arrive par suite que plus de la moitié du livre est consacrée aux sensations musculaires et aux sensations de douleur.

A vrai dire, on trouvera, dans cette partie de l'ouvrage, beaucoup de renseignements utiles et des discussions intéressantes : à la page 62, un groupement analytique intéressant des différentes sensations musculaires; à la page 65, une bonne analyse des expériences, peu connues en France, de Mach sur les sensations de mouvement, les sensations liées aux mouvements passifs, les sensations de rotation, etc.; une étude assez détaillée des sensations articulaires et de leur rôle; un excellent exposé de la question des nerfs sensitifs des muscles et des centres cérébraux auxquels aboutissent les impressions transmises par ces nerfs; une intéressante étude, tout à fait personnelle, sur la mémoire des sensations musculaires. D'autre part, en ce qui concerne les sensations douloureuses, on remarquera une classification ingénieuse, offrant des points de vue suggestifs, des différentes douleurs; plus loin, une discussion serrée sur la question des voies de transmission des impressions douloureuses jusqu'au cerveau; une fine analyse des rapports qui existent entre la douleur physique et la douleur morale et réciproquement; une classification des douleurs morales fondée sur les mêmes principes que ceux sur lesquels l'auteur établit sa division des douleurs physiques.

De là il suit que dans ces deux parties de l'ouvrage les questions sont étudiées dans leur fond même. Ainsi M. Beaunis discute avec soin les différents problèmes relatifs à l'existence du sens musculaire, et d'abord la question de savoir quelle part prennent à la formation des notions attribuées à ce sens les sensations cutanées (tactiles surtout) et les sensations articulaires, puis le problème essentiel, qui concerne la réalité même du sens musculaire, c'est à savoir si ce sens n'est pas réductible à un ensemble de sensations purement afférentes, comme toutes les sensations. L'auteur est bien obligé de reconnaître que

dans l'appréciation de l'énergie de la contraction, ou force avec laquelle le muscle se contracte, diverses sensations, celles surtout qui accompagnent les mouvements respiratoires, jouent le plus grand rôle. Or, si on se reporte aux expériences que j'ai faites avec M. Marillier sur ce sujet [1], on verra que toute notion de résistance et toute appréciation de poids disparaissent, quand la sensibilité cutanée et la sensibilité profonde (musculaire par suite) sont complètement abolies. — A ce propos, je ferai observer que je n'ai jamais soutenu une opinion que M. Beaunis, d'ordinaire si bien informé, m'attribue (p. 81) : je n'ai jamais prétendu que la perte de la sensibilité cutanée entraînât celle de la sensibilité musculaire; j'ai au contraire soigneusement distingué, dans mon article sur le *sens musculaire*, publié dans la *Revue* du mois de décembre 1885, entre les sensations cutanées et les sensations provenant des muscles et transmises par les nerfs sensitifs des muscles, sensations d'origine bien distincte, mais de même nature, que toutes les autres.

D'autre part, M. Beaunis est encore obligé de ramener la notion de la situation de notre corps dans l'espace à un ensemble de sensations afférentes. « Le sens de l'équilibre, dit-il, si on veut l'appeler ainsi, est basé sur la notion que nous avons, grâce aux sensations musculaires, tactiles, visuelles, auditives, de la situation de notre corps et de la situation des objets extérieurs et des relations qui existent entre les deux » (p. 74).

Aussi M. Beaunis est-il amené à dire que l'opinion de A. Bain, d'après lequel nous n'avons pas seulement la notion du mouvement exécuté, mais celle du mouvement voulu, la sensation de contraction étant liée directement à l'innervation motrice, — est trop absolue. Il admet néanmoins l'existence, indépendamment de toute sensation afférente, d'un sentiment d'innervation centrale. « Dans le mouvement voulu... il s'ajoute un élément nouveau, et cet élément nouveau est précisément cette conscience de l'effort central qui correspond au mouvement que nous avons l'intention d'exécuter » (p. 112). Et M. Beaunis montre qu'il n'y a pas là d'impossibilité ni de contradiction physiologiques. « Il semblerait logique de diviser en deux catégories les processus nerveux, processus de transmission dont nous n'avons pas conscience et qui ne donnent lieu à aucune sensation, et processus d'excitation des cellules nerveuses dont nous avons conscience et qui donnent lieu à une sensation... Il n'y a *a priori* aucune difficulté d'admettre que la modification qui se passe dans la cellule motrice est accompagnée d'un état de conscience particulier, état de conscience qui correspondrait au degré d'activité déployée par cette cellule et transmis à l'organe moteur » (p. 113-114). Il est certain que, réduite à ces termes et ainsi comprise, l'idée de sens musculaire est parfaitement admissible, — à condition,

1. *Revue philosophique*, avril 1887, et *Bull. de la Soc. de psychol. physiol.*, 1887, p. 24.

bien entendu, ce que M. Beaunis a négligé d'indiquer, qu'on fasse encore la part dans ce sens musculaire de tout ce qui est phénomène intellectuel, comme les phénomènes de représentation et de mémoire motrices; car après cette analyse le sentiment d'innervation centrale se réduit encore; mais précisément ce travail de réduction est indispensable pour montrer l'indépendance, et par conséquent la réalité propre, d'un tel sentiment. Qu'on le remarque d'ailleurs, toute la question est maintenant de savoir si, même entendu de cette façon, le sens musculaire existe réellement. Je ne fais aucune difficulté de reconnaître la possibilité, voire la probabilité, de l'existence d'un sentiment d'innervation centrale; mais la démonstration rigoureuse de cette existence a-t-elle été faite jusqu'à présent? Il est permis d'en douter, quoiqu'il y ait aujourd'hui en faveur de la réalité de ce sentiment bien des inductions légitimes. Mais de là à admettre un sens musculaire, tel que l'a compris Bain, il y a très loin.

Comment se fait-il donc que M. Beaunis, après avoir si clairement posé la question du sentiment d'innervation centrale, puisse revenir, un peu plus loin, à la vieille théorie, dont la base était si fragile, du sentiment de l'effort, entendu au sens même où le prenait Maine de Biran (p. 125)? Pourtant, à la page 62, l'auteur avait montré le rôle joué dans l'effort par les sensations afférentes.

En somme, la plupart des questions qui concernent les sensations musculaires sont traitées dans ce livre d'une manière approfondie. On regrettera seulement peut-être de n'y pas trouver une étude du toucher explorateur et de la théorie des signes locaux relativement à la formation des notions de résistance et d'étendue. M. Beaunis n'a pas jugé non plus à propos d'exposer longuement et de discuter les nombreuses expériences concernant le rôle des canaux semi-circulaires et les sensations de vertige; on ne peut que le regretter, car il est assurément un des hommes les plus capables de nous donner une bonne étude du vertige au point de vue psycho-physiologique.

La partie de l'ouvrage consacrée aux sensations douloureuses n'est pas moins développée, comme il a été déjà dit plus haut, ni moins intéressante.

Le livre tout entier, en définitive, montre bien l'importance, dans la vie psychique comme dans la conduite physiologique de l'individu, de toutes ces sensations internes, qui « sont les agents principaux de ce travail cérébral sourd, mystérieux, inconscient » souvent, mais non toujours, « qu'on néglige en général pour ne voir que le travail plus brillant des sens spéciaux, mais qui n'a pas moins d'importance que ce dernier au point de vue purement intellectuel et qui en a beaucoup plus au point de vue émotionnel » (p. 252). Si, par endroits, cet ouvrage est plus descriptif qu'explicatif, le défaut provient moins de l'auteur que du sujet, sur bien des points les documents précis, faits d'observation ou expériences, manquant encore ou n'étant pas assez nombreux ou assez clairs.

E. GLEY.

J. Delbœuf. Le magnétisme animal. *A propos d'une visite à l'École de Nancy*. Paris, Félix Alcan, 1889.

En 1850, M. Delbœuf venait d'entrer à l'Université, lorsqu'il lui tomba sous la main un petit livre traitant du magnétisme animal. Intéressé par cette lecture, mais se défiant un peu des résultats annoncés, il voulut lire les deux seuls ouvrages que possédât alors la bibliothèque de Liège sur la question : le *Traité du somnambulisme* d'Alexandre Bertrand (1823) et l'*Histoire académique du magnétisme animal* (1841) du Dr Dubois (d'Amiens). « A moitié converti par le premier ouvrage, dit-il, je fus bien près de l'être tout à fait par le second, tant son auteur mettait de passion et de mauvaise foi à dénaturer les faits et à dénigrer les magnétiseurs. Son livre n'est qu'un long développement de ce dilemme : dupes ou fripons. »

Depuis lors, M. D. s'était tenu au courant des publications concernant le magnétisme. C'est ce qui l'avait enhardi, dès le 22 décembre 1869, à expliquer par l'auto-suggestion, dans un article du *Journal de Liège*, les phénomènes présentés par la célèbre stigmatisée belge Louise Lateau.

Notre auteur fut donc vivement intéressé, quand il put lire dans la *Revue* de nombreux articles sur le magnétisme publiés par M. Charcot ou par ses élèves. Il les lut « avec avidité, étonnement et confiance ». Mais le doute entra dans son esprit le jour où MM. Féré et Binet publièrent leur fameuse découverte du transfert par l'aimant. Un beau matin, n'y tenant plus, il voulut voir. Le voilà en route pour Paris, réfléchissant pendant tout le trajet aux expériences à faire et aux précautions à prendre pour ne pas s'égarer. Le jour même de son arrivée, il voyait M. Ribot, qui le présentait à M. Binet, qui, le surlendemain, le présentait à M. Charcot. La Salpêtrière lui fut ouverte.

« Là, dit-il, je fus témoin des fameux trois états, léthargie, catalepsie, somnambulisme; là, je vis les états dimidiés et les stupéfiants états composés; là, on me montra en action l'hyperesthésie neuro-musculaire; là enfin, on me fit assister aux expériences sur le transfert. Mais quand je vis comment on faisait ces dernières expériences; quand je vis qu'on négligeait des précautions élémentaires, par exemple, de ne pas parler devant les sujets, qu'on annonçait tout haut ce qui allait se produire, qu'au lieu d'opérer avec un électro-aimant actionné à l'insu du sujet et de l'expérimentateur, celui-ci se contentait de tirer de sa poche un lourd fer à cheval; quand je vis qu'il n'y avait pas même de machine électrique dans le laboratoire, je fus assailli de défiances, qui insensiblement minèrent ma foi dans tout le reste (p. 7). »

Ne retenons de ces déclarations de M. D. que ce qui concerne l'imprudence avec laquelle (j'en ai été moi-même témoin, dans l'un des grands hôpitaux de Paris, que je ne veux pas nommer) on annonçait tout haut, devant les sujets mis en expérience, ce qui allait se produire. C'est là une faute de grande conséquence, car contrairement à ce que

l'on croyait alors, à Paris, le sujet endormi, qui paraît ne pas entendre, entend; nous l'avons prouvé plus d'une fois à Nancy, MM. Liébeault, Bernheim, Beaunis et moi.

Rentré à Liège, M. D., qui n'est pas homme à jurer *in verba magistri*, voulut faire par lui-même des expériences, afin d'arriver à une conviction raisonnée. Il s'attendait à produire les phénomènes qui l'avaient « émerveillé et un peu bouleversé » à la Salpêtrière, et..... il produisit les phénomènes que nous avons si souvent obtenus à Nancy, mes amis et moi. Il soupçonne alors que « la conduite des sujets pourrait provenir en partie de leur hypnotiseur. Il fait des expériences pour vérifier ses soupçons et elles en montrent la légitimité. »

M. D. tenait enfin l'explication des phénomènes exhibés à la Salpêtrière. « Ils étaient dus à l'entraînement et à la suggestion. L'opérateur aura regardé comme essentiels des caractères tout individuels, sinon purement accidentels, présentés par son premier sujet. Usant inconsciemment de la suggestion, il les aura transformés en signes habituels; il se sera attaché, toujours sans le savoir, à les obtenir des autres sujets, qui les auront reproduits par imitation, et ainsi le maître et les élèves, s'influençant réciproquement, n'auront pas cessé d'alimenter leur erreur. »

M. D. fit de ses réflexions la matière d'un article qui a paru ici même (août 1886, p. 146), sous ce titre : *De l'influence de l'imitation et de l'éducation dans le somnambulisme provoqué.*

Il fut ensuite amené à s'occuper d'une question sur laquelle on est loin encore d'être d'accord, je veux dire les représentations publiques d'hypnotisme. Ces représentations offrent-elles de véritables dangers, comme le prétendent un grand nombre de médecins? Ont-elles des résultats funestes pour la santé des jeunes gens qui se soumettent aux expériences des Hansen, des Donato, des Léon, etc.? Doit-on considérer comme fâcheuse la diffusion des procédés par lesquels on peut provoquer les différents états hypnotiques? Les pouvoirs publics doivent-ils intervenir, pour interdire les exhibitions publiques et réserver aux seuls médecins le monopole de l'hypnotisme? Autant de points sur lesquels M. D. a pris nettement position en faveur de la liberté aussi bien des représentations publiques, que des recherches scientifiques que peuvent tenter les personnes qui n'appartiennent pas au corps médical. Il publia, dans le *Journal de Liège*, des *Lettres à M. Thiriar* (représentant et médecin à l'Université de Bruxelles, qui avait demandé des mesures de répression). Nous croyons qu'il a victorieusement démontré le peu de solidité des arguments invoqués contre la liberté de l'hypnotisme et réduit à néant, ou à peu près, les faits avancés, notamment par M. le professeur Lombroso, de Turin, pour prouver que des sujets hypnotisés par Donato avaient éprouvé, à la suite des expériences auxquelles ils s'étaient soumis, de graves crises d'hystérie qui avaient pour cause unique ces mêmes expériences.

La question examinée par M. D. a été résolue, contrairement à ses

vues, par le *Congrès international d'hypnotisme* qui s'est tenu à Paris, en août 1889; j'ai été seul à voter contre les conclusions du rapport présenté par M. le Dr Ladame, tendant à interdire les représentations publiques d'hypnotisme. Il m'a paru singulier et contradictoire, quand on reconnaît que les phénomènes hypnotiques peuvent être la cause de certains dangers, de mettre la lumière sous le boisseau, de chercher à faire le silence autour de faits que des milliers de personnes connaissent aujourd'hui, enfin de réserver le monopole d'une science nouvelle au corps médical, qui, pendant près d'un siècle, en avait nié l'existence. Je suis de ceux qui pensent que, quand des récifs se trouvent à l'entrée ou aux abords d'un port, il vaut mieux les éclairer et les signaler aux navigateurs que de les laisser dans l'obscurité.

A l'occasion de la polémique par lui soutenue en Belgique, M. D. avait eu l'occasion de s'appuyer des opinions professées par l'École de Nancy, contrairement aux doctrines de la Salpêtrière. Il voulut voir par ses yeux, comme il avait fait pour Paris, et un beau jour il vint nous visiter, MM. Liébeault, Bernheim et moi. C'est le récit de ce voyage et des impressions qu'il en a rapportées qui fait l'objet principal de l'importante brochure [1] dont nous essayons de donner une idée aux lecteurs de la *Revue*.

M. D. a laissé à Nancy la plus favorable impression. Ceux qui l'ont approché n'ont pu qu'admirer l'étendue et la profondeur de son savoir, l'étonnante activité de son esprit, la bonne humeur et la gaîté communicative de sa parole, et la qualité, très rare d'ailleurs, qu'il possède au suprême degré, de brûler ce qu'il avait adoré la veille, et, quand il a reconnu l'erreur d'une théorie scientifique, de s'en faire aussitôt l'adversaire le plus redoutable. Le tout est de lui montrer l'erreur de la théorie, et avec un contradicteur de sa taille, ce n'est pas, on le conçoit, chose facile. Ces qualités de M. D. nous ont séduits, mes amis et moi, et personnellement j'ai noué avec le savant professeur de Liège des relations dans lesquelles, au milieu de divergences de vues assez profondes, j'ai toujours trouvé autant de plaisir que de profit.

M. D. ne se borne pas à exposer, parfois à discuter les doctrines de l'École de Nancy, il fait aussi le portrait de MM. Liébeault, Bernheim et de celui qui écrit ces lignes. Ce dernier ne peut que trouver trop obligeantes les appréciations dont il a usé à son endroit et l'en remercier cordialement. Mais c'est surtout M. Liébeault qu'il a peint en quelques touches vives et rapides, qui montrent un peintre exercé. A part un passage que nous eussions préféré lui voir effacer, sur « des rides horizontales coupées par d'autres rides », etc., il n'y a qu'à louer dans ce croquis du savant modeste qui a si magistralement développé la doctrine de la suggestion : « œil brillant et animé; parole sonore et

1. Cette brochure ne comprend pas moins de 128 p. gr. in-8°. On y trouvera, en appendice, l'article publié par M. Delbœuf sur Louise Lateau, dans le *Journal de Liège* du 22 décembre 1869.

précipitée; physionomie ouverte, mélange de gravité et de simplicité, d'autorité et de douceur; une gaîté d'enfant..... Au surplus, c'est un apôtre, un apôtre qui a tout sacrifié à sa foi : fortune, considération, bien-être... »

M. D. a passé plusieurs jours à Nancy; il assistait chaque matin, successivement à la clinique de M. le Dr Liébeault, et à celle de M. Bernheim, examinant tout par lui-même, scrutant, interrogeant, prenant des notes, faisant des objections, interrogeant les malades, en endormant quelques-uns, en un mot, nous montrant les ressources infinies et la singulière activité de son esprit. Ses appéciations, ses critiques, ses observations remplissent un grand nombre de pages très serrées et très nourries; nous y renvoyons le lecteur, parce qu'elles ne se prêtent pas à une analyse, qui n'en pourrait donner qu'une idée forcément incomplète.

Le dernier chapitre de M D. a pour titre : *M. Liégeois et les suggestions criminelles*. L'on pourrait à bon droit s'étonner si je le passais sous silence. Ici l'accord cesse entre M. D. et moi, et nous nous trouvons profondément divisés sur l'une des questions les plus importantes, je dirais volontiers la plus importante, que soulève l'étude, déjà si intéressante en elle-même, des phénomènes de suggestion.

Malgré son importance, ou plutôt à cause de cela même, je ne saurais en ce moment, à la fin d'un compte rendu auquel la place est étroitement ménagée, aborder cette question avec toute l'ampleur et le détail qu'elle comporterait pour être examinée à fond. Je l'ai fait déjà, ailleurs [1], et peut-être y reviendrai-je encore ultérieurement. Pour le moment, je n'en dirai que quelques mots.

M. D., tout en admettant presque entièrement les doctrines de l'École de Nancy, sur la nature des phénomènes de suggestion, s'en sépare en ceci : que les expériences de crimes fictifs ne lui inspirent aucune confiance. Selon lui, les sujets auxquels on fait tirer sur un de leurs proches un coup de pistolet ou à qui l'on suggère l'idée de les désaltérer avec une solution d'arsenic, savent parfaitement que le pistolet n'est pas chargé et que l'arsenic est du sucre en poudre. « On m'a plusieurs fois proposé, dit-il, M. Liégeois, à Liège, me l'a offert aussi, de faire exécuter des crimes à mes sujets, de me faire verser par eux du poison, ou de leur faire poignarder un cadavre à l'hôpital pour lui voler sa montre; je m'y suis toujours refusé. Pourquoi ? Parce

1. Les lecteurs que cette question intéresserait pourront consulter : 1° *De la suggestion hypnotique*, dans ses rapports avec le droit civil et le droit criminel, *Mémoire* lu, par moi, en 1884, à l'*Académie des sciences morales et politiques* (séances des 5, 19, 26 avril, 3 et 10 mai); 2° *De la suggestion et du somnambulisme* dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale, 1 vol. in-12 de 760 p., que j'ai publié, à la fin de 1888, chez O. Doin, éditeur à Paris; 3° le *Rapport* que j'ai présenté sur le même sujet au *Congrès international de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique*, tenu au mois d'août 1889, à l'Hôtel-Dieu de Paris, sous la présidence de M. le Dr Dumontpallier. (V. p. 244 à 278 des *Comptes rendus* de ce congrès, 1 vol. in-8°, 1889, O. Doin éditeur.)

que, de l'expérience, qu'elle aboutisse ou qu'elle n'aboutisse pas, on ne pourrait rien conclure. S'il ne poignarde pas, M. Liégeois rejettera le sujet comme mauvais somnambule; s'il poignarde, je soutiendrai qu'il fait par complaisance une action qu'il sait ne pas être répréhensible (page 101). »

Cette fin de non-recevoir ne me semble pas légitime. M. D. nous fera bien l'honneur de croire que nous savons, à Nancy, distinguer les divers degrés d'influence hypnotique, si bien établis par M. Liébeault. Or, quand j'ai fait les expériences de crimes qui ont tant ému l'*Académie des sciences morales* et le grand public, je les ai toujours faites sans que les sujets eussent été en rien prévenus, sans qu'ils pussent se douter de ce que j'attendais d'eux. M. Liébeault, avant moi, avait toujours agi ainsi, et il en a été de même de MM. les professeurs Bernheim et Beaunis. De toutes nos recherches, faites en pleine indépendance d'esprit, sans aucun concert préalable, il est résulté pour nous la conviction entière de la possibilité de faire commettre des crimes *réels* par suggestion. M. le Dr Forel, professeur à l'Université de Zurich, partage notre manière de voir, et il a fait, à deux reprises, des expériences, tant à Zurich qu'à Olten, devant plusieurs centaines de médecins ou de juristes, expériences dont plusieurs ont été faites sur des sujets *qu'il n'avait jamais vus auparavant.*

Après cela, comme l'a dit M. le Dr Drzewiecki (de Saint-Pétersbourg), au *Congrès de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique*, si, « pour être convaincu, on nous demande des expériences avec cadavre réel, c'est peut-être parce que l'on sait parfaitement que la cour d'assises s'opposerait, et avec raison, à ce genre d'expérimentation » (p. 276).

Enfin, sans vouloir, je le répète, traiter à fond la question des suggestions criminelles, je me permettrai d'opposer à M. D. le jugement que porte M. G. Tarde sur le différend qui nous sépare. « L'exemple de ces somnambules naturels qui, se levant spontanément la nuit, ont frappé à coups de couteau le lit où ils croyaient leur ami couché, ou qui, sous l'empire d'une idée délirante, ont commis telle autre action contraire aux habitudes de toute leur vie éveillée, est une réponse bien forte de M. Liégeois à M. Delbœuf. Celui-ci (p. 97) se tire mal de cette objection [1]. »

Les divergences de vues qui nous séparent, M. D. et moi, ne peuvent d'ailleurs diminuer en rien les sentiments de haute estime et d'affectueuse sympathie que m'a inspirés mon savant collègue liégeois, et c'est de grand cœur que je le remercie de ces paroles par lesquelles il termine son important travail :

« En attendant, bien que séparé de lui par une frontière politique et par un dissentiment scientifique, et bien que mes compatriotes aient, à tout instant, invoqué son autorité contre la mienne, je tends la main

1. G. Tarde, *Archives de l'anthropologie criminelle et des sciences pénales*, 15 juillet 1889, p. 505.

à mon excellent ami M. Liégeois. Lui et moi, dans le désintéressement le plus absolu et dans la sincérité la plus complète de notre esprit et de notre cœur, nous avons cherché la vérité, et certainement l'un de nous deux au moins ne l'a pas atteinte. Nous ne nous arrêterons pas dans notre poursuite, et nous nous mêlerons, sans arrière-pensée d'ambition, de gloire ou de lucre, aux autres explorateurs (p. 115). »

On ne saurait ni mieux penser ni mieux dire.

JULES LIÉGEOIS.

Maximilien Kawczynski. ESSAI COMPARATIF SUR L'ORIGINE ET L'HISTOIRE DES RYTHMES. Paris, E. Bouillon, 1889, 220 pages.

Dans cet ouvrage, M. Kawczynski considère principalement les poésies grecque, latine et romane et y étudie historiquement l'origine et le développement du rythme. Il s'efforce d'établir d'abord que le vers est issu de la proposition et le vers rythmique du vers syllabique. Les formules d'imprécation auraient été les premiers efforts faits « pour ordonner la pensée et la langue en des formes réfléchies et en cela tant soit peu artistiques » (36). Puis, un progrès se fit par la réalisation d'une certaine égalité dans la longueur des propositions, « l'inégalité trop apparente trahissant une négligence qui ne pouvait que nuire à leur effet » (37). On en vint ainsi à prendre pour base du vers le nombre de mots. De nouveaux progrès consistèrent : à compter les syllabes et arriver par ce moyen aux vers parisyllabiques; à faire alterner les syllabes longues et brèves; on obtint alors la notion du rythme. Quant au mètre, il n'est, à ce moment, selon M. K..., qu'une mesure, qu'une partie déterminée du rythme; le rythme est le genre dont les différents mètres ne sont que les espèces. Ni l'accent, ni aucun *ictus* vocal placé sur l'*arsis* ne jouent de rôle dans ce rythme. Plus tard, la séparation qui tendit à se faire entre les trois objets soumis au rythme (rythmizomena), vers, musique, danse, amena, prétend M. K..., à chercher une mesure plus abstraite et plus générale que celle qu'on avait déjà. « On la trouva en réduisant la mesure syllabique à une abstraction, en lui enlevant son élément matériel et ne lui laissant que la forme, c'est-à-dire le temps » (82). De ce fait il résulta la tendance à laisser désormais dans la rythmique, qui se sépara de plus en plus de la métrique, une grande liberté de substitution des pieds, pourvu qu'ils satisfissent à la loi des temps. La notion de la quantité des syllabes se perdit d'ailleurs peu à peu, dans la poésie latine, sous l'influence du chant qui, par exemple, tantôt prolongeait des syllabes brèves, tantôt raccourcissait des syllabes longues, sous l'influence aussi du développement phonétique de la langue. Il ne se maintint finalement dans la rythmique, une fois la quantité primitive disparue, que le nombre déterminé des syllabes, avec des cadences finales rimées. Les vers romans ne sont donc pas proprement rythmiques, ils sont simplement

des rythmes; les accents y servent seulement à produire une modulation et non à déterminer des pieds métriques.

Les conclusions précédentes sont appuyées par M. K... de nombreux témoignages historiques et on ne pourrait les critiquer qu'en se plaçant sur le même terrain que l'auteur, c'est-à-dire en lui opposant d'autres témoignages ou les mêmes autrement interprétés. Laissons cela à faire aux philologues dont les théories sont en désaccord avec les siennes. Tout ce que nous pouvons dire ici, c'est que l'ouvrage est sérieux et intéressant, surtout quand il s'agit de l'étude des rythmes. En effet, M. K... a encore introduit par-ci par-là des considérations philosophiques qui prêtent beaucoup le flanc à la critique. C'est ainsi, par exemple, qu'il se déclare partisan de la théorie de l'influence prépondérante des grands hommes. « La modification de la société est due à l'influence des hommes dominants, exceptionnels » (30). Non, elle est due à l'influence de tous les hommes qui la constituent et qui tous inventent plus ou moins, mais davantage à certains d'entre eux qui sont un peu plus inventeurs que les autres et dont les noms peuvent survivre, tandis que ceux des autres sont oubliés.

B. Bourdon.

Axel Oehrn. Experimentelle Studien zur Individualpsychologie. Dorpat, H. Laakmann, 1889, 86 p.

Dans ce travail se trouvent relatés et commentés les résultats d'expériences faites sur 10 personnes et qui ont consisté à : 1° compter des lettres une à une, puis 3 par 3; 2° additionner des nombres d'un chiffre; 3° écrire sous la dictée; 4° lire (en allemand); 5° apprendre par cœur des nombres de 12 chiffres; 6° apprendre des séries de 12 syllabes dépourvues de signification. L'auteur appelle *amplitude d'oscillation moyenne* la variation moyenne de tous ses sujets considérés en bloc, *variation moyenne* celle qui se constate chez le même individu. Voici maintenant les principaux résultats obtenus dans les 6 séries d'expériences en question :

1re série. Dans ces expériences comme dans celles de la 2e série, chacun arrivé à 100 recommençait à compter 1 :

—	Nombre moyen des lettres comptées une à une en 1 heure par les 10 personnes.	8854
—	Temps moyen pour une seule lettre.	406σ
—	Amplitude d'oscillation moyenne.	64,2σ
—	Variation moyenne.	17,1σ
	En comptant les lettres 3 par 3, on a eu :	
—	Nombre de lettres comptées en 1 heure. . . .	11532
—	Temps moyen pour une seule lettre.	323σ
—	Amplitude d'oscillation moyenne.	43,9σ
—	Variation moyenne.	16,[illegible]σ

2e *série.*	Nombre moyen de nombres additionnés en 1 heure.	3050
—	Temps moyen pour une seule addition.	1244σ
—	Amplitude d'oscillation moyenne.	219σ
—	Variation moyenne.	58σ
3e *série.*	Nombre moyen de lettres écrites en 1 heure. . .	8274
—	Temps moyen pour une seule lettre.	435σ
—	Amplitude d'oscillation moyenne.	63σ
—	Variation moyenne.	11,4σ
4e *série.*	Nombre moyen de syllabes lues en 1 heure. . .	26065
—	Temps moyen pour une seule syllabe.	138σ
—	Amplitude d'oscillation moyenne.	7,7σ
—	Variation moyenne.	4,7σ
5e *série.*	Chaque nombre doit être répété une fois sans faute, de mémoire, avant qu'on passe à un suivant :	
—	Nombre moyen de séries de 12 chiffres apprises en 1 heure.	449
—	Temps moyen pour une seule série.	9,6 sec.
—	Amplitude d'oscillation moyenne.	3,3 sec.
—	Variation moyenne.	1,4 sec.
6e *série.*	Nombre moyen de séries de 12 syllabes apprises en 1 heure.	331
—	Temps moyen pour une seule série.	11,8 sec.
—	Amplitude d'oscillation moyenne.	2,99 sec.
—	Variation moyenne.	3,24 sec.

L'exercice et la fatigue produisent des effets inverses sur la quantité et la qualité du travail effectué. L'un les augmente, l'autre les diminue. La courbe par laquelle on peut représenter la marche de ces effets atteint tout de suite une certaine hauteur, puis descend pendant quelques minutes pour remonter ensuite. L'auteur attribue cet abaissement momentané qui se produit dès le commencement à la fatigue produite par un effort excessif de l'attention non encore adaptée. Puis, en général vers la fin de la période d'exercice, souvent aussi seulement dans la phase de la fatigue, apparaissent des oscillations qui croissent d'abord avec l'accroissement de fatigue et finalement, avec une durée assez grande des expériences, redeviennent plus petites, jusqu'à ce qu'enfin, ce qui est un symptôme de très grande fatigue, la courbe tombe d'une manière continue.

L'auteur consacre un dernier chapitre à l'étude des différences individuelles et conclut à la possibilité d'utiliser pour la connaissance de l'esprit des gens les méthodes de la psychologie expérimentale.

B.

J.-M. Baldwin. Handbook of psychology. Senses and intellect. 1 vol. in-8°, v-343 p. New-York, Henry Holt et Cie, 1889.

Si le second volume de ce manuel, qui sera consacré à l'étude des

émotions et de la volonté, tient ce que promet celui-ci, nous aurons un excellent traité de psychologie, supérieur, et de beaucoup, à presque tous ceux que nous connaissons. Nous ne trouvons guère que l'ouvrage de M. Rabier — dont l'auteur a, du reste, emprunté les meilleurs chapitres [1] — qui puisse lui être comparé. Encore sur quelques points, surtout en ce qui concerne les fonctions les plus hautes de la vie mentale, son livre nous paraît-il avoir l'avantage sur le premier. Il est peut-être un peu plus profond sans cesser d'être clair et plus complet sans être plus long. Enfin M. Baldwin a su s'abstenir, ce qui n'est pourtant pas aisé, de résoudre implicitement, à propos des questions que soulève la psychologie, des problèmes métaphysiques. Il s'est tenu à un point de vue strictement scientifique et, s'il étudie la raison dans un chapitre à part, c'est à cause des caractères spéciaux que présentent les connaissances dites rationnelles, et cela n'implique nullement la négation ou l'affirmation de leur réductibilité.

Les sources sont mentionnées; M. Baldwin indique, à la suite de chaque étude, tous les livres importants de tous les pays et de toutes les écoles, et, ce qui est un mérite plus rare, il a sérieusement consulté tous ceux qu'il cite.

Nous ne pouvons qu'engager ceux qui ont à faire, en deux ou trois mois, un cours complet de psychologie à employer ce manuel. Ils y trouveront un bon résumé et une critique impartiale de ce qu'il y a de meilleur dans des ouvrages qu'ils n'ont pas toujours le temps de lire et presque jamais les moyens de se procurer.

GEORGES RODIER.

Th. Hobbes. THE ELEMENTS OF LAW NATURAL AND POLITIC. Édition accompagnée d'une préface et de notes critiques, par H. Tönnies, et suivie d'un choix d'extraits des manuscrits inédits de Th. Hobbes. 1 vol. in-8°, XIII-226 p. Londres, Simpkin, Marshall et Cie, 1889.

Cet ouvrage a été d'abord publié en deux traités distincts, le traité *de la Nature humaine* et le *de Corpore politico*. On y trouve l'expression première et la plus concise des idées de Hobbes en politique et il est intéressant, pour connaître l'évolution de sa pensée, de comparer ces doctrines à celles du *Léviathan*. C'est, du reste, de tous les écrits de Hobbes celui que certains de ses contemporains admiraient le plus et que Diderot déclarait être « un chef-d'œuvre de logique et de raison ». Cependant toutes les éditions qui en ont été publiées sont imparfaites et incomplètes surtout pour les treize premiers chapitres de l'ouvrage, — ceux qui formaient autrefois le traité *de la Nature humaine*. M. Tönnies, en donnant d'après les meilleurs

1. Voy. les p. 36 sqq., *Sur la classification des phénomènes psychiques;* 45 sqq., *Sur la mémoire;* 147 sqq., *Sur les états forts et les états faibles*, etc.

manuscrits une nouvelle édition de l'ouvrage entier sous sa forme primitive, accompagnée de notes et de variantes, a certainement rendu service à ceux qu'intéresse la lecture de Hobbes.

Quant aux extraits inédits imprimés à la suite de l'ouvrage, bien que le nom de Hobbes ne figure pas sur les manuscrits, le lecteur familiarisé avec la doctrine et le style de ce philosophe, reconnaîtra à première vue leur authenticité.

Le premier, composé, d'après M. Tönnies, vers 1630, est un opuscule complet qui traite entre autres choses des causes de nos perceptions. Il marque une transition entre les doctrines scolastiques que Hobbes avait puisées dans l'enseignement d'Oxford, et les tendances développées plus tard dans son esprit par l'étude des mathématiques et de la mécanique.

Le second est un choix de morceaux empruntés à un traité inédit sur l'optique, écrit en latin et conservé dans un volumineux manuscrit (Harl., 6796). M. Tönnies en a extrait les passages qui lui ont paru offrir quelque intérêt pour l'histoire des systèmes et, spécialement, ceux qui ont trait à la controverse de Hobbes avec Descartes.

GEORGES RODIER.

Th. Hobbes. BEHEMOTH OR THE LONG PARLIAMENT, publié pour la première fois d'après le manuscrit original par H. Tönnies. 1 vol. in-8°, XI-204 p. Londres, Simpkin, Marshall et Cie, 1889.

Nous n'avons pas à donner l'analyse de cet ouvrage de Hobbes, plus connu sous le nom de *Dialogue des guerres civiles de l'Angleterre.* Rappelons seulement qu'il contient quatre dialogues relatifs aux événements politiques qui se sont succédé dans ce pays de 1640 à 1660. A ce titre, il n'intéresse pas moins les historiens que les philosophes.

Les éditions faites du vivant de l'auteur et malgré lui, non seulement contenaient des erreurs nombreuses, mais présentaient des lacunes considérables. Trois ans après sa mort, William Crooke en publia une nouvelle, plus complète et plus exacte que les précédentes et qu'ont reproduite la plupart des éditions postérieures. Toutefois ce texte était encore bien imparfait, Crooke ne s'étant pas servi du manuscrit original. C'est ce manuscrit que M. Tönnies croit avoir découvert à St-Johns College, à Oxford, et qu'il a publié.

Un certain nombre de passages qui avaient été soigneusement effacés dans le manuscrit original et que M. Tönnies a déchiffrés non sans peine, paraissent ici pour la première fois.

GEORGES RODIER.

REVUE DES PÉRIODIQUES RUSSES

Voprosy filosofii i psichologuii.

Problèmes de philosophie et de psychologie.

Revue trimestrielle dirigée par le professeur N. Grote, sous les auspices et avec le concours de la Société psychologique de Moscou. Moscou, première année, n° 1; in-8 de 294 pages.

Cette nouvelle revue, dont nous sommes heureux d'annoncer la naissance et à laquelle nous souhaitons cordialement un succès durable, débute par un article-préface de M. Grote, le professeur de Moscou bien connu. Ce n'est pas, dit en substance M. Grote, à des besoins personnels ou subjectifs, éprouvés par un groupe peu nombreux d'individus adonnés à la culture de la philosophie, c'est à un véritable besoin social qui se fait sentir dans les couches les plus variées du peuple russe, que cette publication tend à répondre. Dans cette fin de siècle, l'humanité traverse une crise mentale des plus sérieuses et des plus pénibles, à laquelle la nation russe n'a pu échapper; elle subit, à son tour, le sort commun, elle cherche avidement la nouvelle formule *de vie* qui lui permettra de concilier la morale avec la science, les aspirations éthiques avec les droits imprescriptibles de la vérité et de la raison. « Mais la crise actuelle n'a-t-elle pas pour cause le fait que, durant ces dernières décades, la pensée s'est trop exclusivement retranchée derrière les bornes de l'expérience extérieure, en négligeant un vaste domaine de la connaissance, accessible surtout au sentiment pur, à l'expérience interne ? » Cette « unilatéralité » de l'esprit moderne a pu être utile; elle explique, en une certaine mesure, les progrès rapides accomplis par les sciences du monde externe; mais elle a retardé la transformation, devenue depuis longtemps nécessaire, des problèmes que soulèvent la psychologie et la philosophie, et elle a été nuisible à la vie morale, ébranlée aujourd'hui dans ses *ima fundamenta*. La psychologie est également une science spéciale, mais elle étudie cet aspect de la vie universelle qui ne s'ouvre entièrement qu'à la conscience individuelle; elle est aidée par l'expérience extérieure, sa véritable méthode sera cependant toujours l'introspection. D'autre part, la psychologie ne fournit que les matériaux les plus importants et une fraction de la méthode qui doivent servir à résoudre le problème de

l'explication du sens profond et des lois fondamentales de la vie. Les résultats généraux des autres sciences sont également appelés à construire une conception du monde qui devra satisfaire nos besoins moraux au moins autant que les exigences de notre entendement. C'est là le vrai but de la philosophie qui ne peut être qu'une *métaphysique*, comme le reconnaît d'ailleurs volontiers, en faisant quelques réserves quant à la vraie signification de ce terme, une des plus grandes autorités de la science positive de nos jours, M. Wundt. — Une vaste synthèse philosophique qui soit en même temps un flambeau éclairant la conscience et la vie morale, sera surtout utile aux Russes qui ont jusqu'ici suivi avec plus ou moins d'enthousiasme les diverses voies ouvertes par la pensée philosophique de l'Occident, et qui ont tant de fois changé l'objet de leur admiration respectueuse ou de leur dédain superficiellement motivé. Française avec Voltaire, Diderot, Holbach, Helvétius, Rousseau; allemande avec Fichte, Schelling et Hegel; matérialiste avec Feuerbach, empirique avec Stuart Mill, Spencer et Bain, positiviste avec Auguste Comte, pessimiste avec Schopenhauer et Hartmann, psychologique avec la nouvelle école expérimentale française, la philosophie russe est devenue aujourd'hui un fouillis inextricable de doctrines contradictoires, au milieu desquelles il est très difficile de s'orienter et sous lesquelles il est à peine possible de démêler les influences primordiales ou les courants prépondérants. Les philosophes russes sont presque arrivés à ne pouvoir se comprendre les uns les autres.

Toutefois, il y a lieu de signaler, durant les dix années qui viennent de s'écouler, une recrudescence notable de l'intérêt inspiré par les questions philosophiques et une tendance très marquée à élaborer des conceptions nouvelles, originales dans le meilleur sens du mot, des doctrines qui font une large part au sentiment national et qui ne s'inclinent plus aussi docilement qu'autrefois devant les grands noms de la philosophie occidentale. Il suffira de rappeler, à cet égard, les travaux de Solovieff, Tchitchérine, Strahoff, Kozlof. Ce mouvement s'accentue et se répand de jour en jour; la jeunesse universitaire qui semble s'être sérieusement éprise de philosophie, paraît vouloir poursuivre ces études abstruses avec l'ardeur et l'élan qui l'ont caractérisée pendant la longue période d'engouement pour les sciences naturelles; elle est, d'ailleurs, vaillamment aidée dans cette tâche par les jeunes et distingués professeurs de philosophie dont le nombre croît sans cesse, dans toutes les universités et les hautes écoles de l'Empire. La Société psychologique fondée à Moscou en 1885 par le professeur Troïtsky, a, pour sa part, également contribué à répandre le goût des mêmes études dans un public encore plus nombreux et plus hétérogène, puisqu'il comprend toutes les classes instruites de la société. Enfin, un symptôme favorable et un signe des temps peuvent s'apercevoir jusque dans la propagande éthico-religieuse qui a détourné, au profit des grandes questions morales et des problèmes fondamentaux

de l'existence, la puissance créatrice et le génie artistique d'un écrivain comme Léon Tolstoï. Cet état de choses est plus que suffisant, dans la pensée de M. Grote et de ses principaux collaborateurs, pour justifier la création d'une revue de philosophie et de psychologie, et lui attribuer les deux caractères suivants, qui seront comme sa marque spéciale ou son signe distinctif : cette revue s'adressera à l'ensemble du public éclairé, elle ne demeurera étrangère à aucun problème, fût-ce un problème de science pure ou d'art, qui peut être traité d'une façon vraiment philosophique ou devenir l'objet d'une étude sérieuse de psychologie; et, en second lieu, elle sera *ouverte* à toutes les opinions, à tous les systèmes, à toutes les doctrines générales qui se manifestent ou se manifesteront au sein de la société russe; on ne leur demandera préalablement qu'une chose, on ne leur posera qu'une condition, d'être au courant de l'histoire du passé de la pensée humaine et au courant de l'état actuel de la science.

Ici s'arrête la partie objective, pour ainsi dire, de l'article de M. Grote, la partie qui sert de programme à la nouvelle revue et qui contient les idées sur lesquelles un accord paraît être survenu entre ses principaux collaborateurs. Le reste de l'article est rempli par des considérations que le savant professeur de Moscou nous présente — il insiste à plusieurs reprises sur ce point — comme lui étant absolument personnelles. Je ne veux contester ni l'intérêt ni la valeur des aperçus brillants et quelquefois profonds, que M. Grote développe avec son talent ordinaire; mais la place me manque pour en faire une exposition détaillée. Je me bornerai donc ici à simplement prendre note de la *leading-idea*, si je puis m'exprimer ainsi, du directeur de la revue russe; elle se rapporte à l'avenir probable de la philosophie en Russie. Selon M. Grote, tout peuple produit, à la longue, une philosophie qui lui est propre et qui reflète le caractère, la mentalité, la psychologie nationales. C'est là une loi qui se vérifie constamment dans l'histoire des systèmes philosophiques. Ainsi, la philosophie des anciens Grecs a été une synthèse essentiellement *esthétique* de nos idées morales et de nos connaissances positives; les Grecs, comme dit M. Grote, « pensaient » le bon et le vrai sous la forme du beau. La philosophie « occidentale » moderne a été, au contraire, une synthèse essentiellement *rationaliste* sacrifiant au principe de vérité les intérêts du bien et du beau (morale utilitaire, art réaliste). Parmi les « Occidentaux », les uns, comme les Anglais depuis Bacon et Locke jusqu'à Mill et Spencer, ont cherché à « servir la raison » en lui fournissant une grande quantité de matériaux *empiriques*; les autres, comme les peuples latins depuis Descartes jusqu'à Comte et ses plus récents disciples et continuateurs, ont voulu atteindre le même but en déterminant les critères *mathématiques* ou quantitatifs de la vérité; les troisièmes, enfin, comme les Germains, depuis Leibniz jusqu'à Kant, Hegel et Schopenhauer, ont tâché de découvrir ses critères qualitatifs ou *logiques*. Quel caractère revêtira donc la philosophie des

peuples slaves et, en particulier, quels services la philosophie peut-elle attendre de la nation russe? A cette question M. Grote répond que si le but idéal de la philosophie consiste à concilier entre eux la raison, le sentiment et la volonté, ou la science, l'art et la religion, et si ce but peut être réalisé par les efforts d'un groupe ethnologique quelconque, la philosophie russe paraît devoir être une synthèse essentiellement *morale*, une conception du monde dans laquelle l'élément éthico-religieux aura une part absolument prépondérante. L'intérêt principal de l'existence gît dans l'activité humaine qui a pour sources la volonté et ses fins; mais le « bon » est la fin la plus haute. Et la philosophie de Schopenhauer, qui met le salut du monde dans l'expiation de ses propres méfaits par la volonté, n'est-elle pas en quelque sorte une prophétie et une indication de l'avenir, un phénomène de transition, comme la philosophie d'Aristote l'avait été dans l'antiquité? La philosophie russe sera peut-être la doctrine qui cherchera le salut du monde dans son progrès moral, aux exigences duquel elle subordonnera les jouissances artistiques aussi bien que les intérêts soi-disant supérieurs de la vérité et de la science.

Nous avons essayé de fidèlement résumer l'article intéressant de M. Grote. Mais nous avons à peine besoin de faire remarquer que nous ne saurions en aucune manière partager les idées et les espérances du professeur de Moscou. Les *novissima verba* qu'avec un enthousiasme un peu factice peut-être, il s'attend à voir prononcer par la future philosophie nationale des Russes, à en juger par ce qu'il en dit lui-même, ne nous tentent guère. Il nous semble que ce sont là de très vieilles, de très anciennes connaissances; leur loquacité absolument insignifiante nous a longtemps assourdis, et, dans un esprit de charité que le comte Tolstoï lui-même ne désavouerait pas, nous ne pouvons vraiment souhaiter les voir s'installer d'une façon durable ni en Russie, ni ailleurs. Il est vrai que M. Grote promet d'ouvrir sa revue à toutes les convictions sincères, à toutes les nouveautés originales et sérieuses; mais — nous ne savons s'il faut le dire — nous nous défions des revues *ouvertes* presque autant que des républiques faciles et trop accueillantes. Et puis, ce n'est là, en vérité, qu'un *flatus vocis*, qu'un pur verbe, sinon un simple ornement du langage, et cela un peu partout, et en Russie sans le moindre doute possible. Notre estimable confrère — nous avons l'honneur d'être membre de la Société psychologique de Moscou, dont M. Grote est le digne président — nous concédera assurément qu'un matérialiste ou un athée seraient très mal inspirés de venir apporter ce qu'ils considèrent comme la bonne parole aux lecteurs de la nouvelle revue russe. Le généreux éditeur qui en fait les frais, M. Abricossoff, verrait alors s'accomplir sous ses yeux un phénomène de transsubstantiation qui changerait infailliblement sa revue quasi ouverte en revue positivement et juridiquement fermée aux spiritualistes eux-mêmes. Le signataire de ces lignes ne juge ni ne blâme personne; il constate des faits qui lui paraissent, en somme, fort naturels

et qu'il a, d'ailleurs, le peu enviable privilège de connaître par une expérience personnelle et répétée.

W. Solowieff. *Le beau dans la nature.* — L'auteur, qui est un esprit indépendant et original, distingue, pour les mieux réunir, par la suite, dans une vaste formule synthétique, le beau dans la nature de la beauté dans l'art, qui est l'œuvre de l'homme. Son article est consacré à l'examen des attributs essentiels de la première sorte de beauté. C'est l'esthétique de la nature qui, selon lui, doit fournir les fondements nécessaires à la philosophie de l'art. Laissant de côté la genèse du beau dans la nature, question qui appartient aux sciences physiques, il demande à la métaphysique de nous en donner l'ontologie. L'ancienne définition grecque, renouvelée et développée par Schopenhauer, qui fait entrer dans le concept du beau l'idée de pure inutilité, ne le contente pas; et, à la suite d'analyses très fines, il arrive à définir la beauté comme une « transfiguration de la matière par l'incorporation avec elle d'un principe étranger ou supramatériel ». Le beau est toujours, en définitive, une idée qui a pris corps, une abstraction pure symbolisée ou exprimée par une forme concrète. Quant à l'idée, c'est l'expression la plus haute ou la plus digne de l'existence, et on pourrait la définir : « une liberté, une indépendance des parties constituantes dans la parfaite unité du tout ou de l'ensemble ». Les sciences naturelles, en général, et les travaux de Darwin, en particulier, tendent, selon l'auteur, à confirmer cette théorie, et prouvent surabondamment que la majorité des penseurs et des savants se trompent en affirmant que le sentiment esthétique est un fait purement subjectif, un fait de conscience *humaine*, et qu'il n'y a pas, dans la nature elle-même, de place pour la beauté, comme il n'y en a pas pour la bonté, la justice ou la vérité. C'est la thèse contraire qu'on devrait soutenir.

A. Kozloff. *A propos d'une opinion inattendue de la part d'un représentant des sciences naturelles.* — M. Bunge, professeur de physiologie chimique à l'université de Bâle, s'étant prononcé, dans la leçon d'ouverture de son Cours (publié en 1887 sous le titre de *Lehrbuch der phys. u pathol. Chemie*) en faveur du vitalisme contre le mécanisme, et ayant affirmé l'existence d'un « sens intime » qui nous permettrait d'observer la nature indépendamment des sens externes, l'auteur en prend occasion pour défendre le principe téléologique dans l'explication des phénomènes. La vraie méthode, dit-il, consiste à aller du connu, du monde interne, à l'inconnu, au monde extérieur; elle est opposée au mécanisme qui est toujours matérialiste de sa nature. La thèse du physiologiste Jean Müller : Psychologus nemo, nisi physiologus, doit être complétée par la proposition contraire : Physiologus nemo, nisi psychologus. La philosophie à la mode aujourd'hui, le positivisme, n'est qu'un mécanisme qui s'est affranchi des exigences de la loi de la raison suffisante c'est-à-dire de la loi suprême de notre esprit et

de tout vrai rationalisme. Le mécanisme est la philosophie préférée par la multitude dont elle flatte l'ignorance et la faiblesse congénitale d'esprit ou le manque d'énergie mentale. Kant, ainsi que Fichte, Schelling et Hegel sont de beaucoup inférieurs à Leibniz, qui est le vrai rénovateur de la philosophie téléologique dans les temps modernes. Quant à Schopenhauer, sa métaphysique pèche par la base, car sa finalité aveugle exclut le principe de raison et nous ramène par une voie détournée, au hasard des mécanistes. Parmi les philosophes récents, Lotze a été celui qui a fait faire les plus grands progrès aux idées leibniziennes. Quant à la « philosophie critique », l'auteur la caractérise comme un scepticisme ordinaire, une « ignara et perversa ratio », ennemie de la vraie philosophie.

PRINCE SERGE TROUBETSKOÏ. *Sur la nature de la conscience humaine.* — L'auteur fait cette remarque judicieuse, que le but d'une revue philosophique ne saurait consister à augmenter le nombre sans cesse croissant des problèmes de philosophie et de psychologie, et que sa tâche devrait être plutôt d'en réduire autant que possible le total inquiétant, et surtout de bien poser les questions fondamentales, qui ne s'inventent pas, mais se découvrent, et auxquelles les autres se rattachent comme autant de déductions ou de conséquences. L'auteur se demande ensuite quel est le problème capital de toute philosophie, celui que l'ancienne philosophie avait déjà agité et qu'elle a légué à la philosophie nouvelle? Ce rôle est assigné à la question des rapports du genre et de l'individu, de l'universel et du particulier qui, sous une forme extérieurement modifiée, divise encore aujourd'hui les esprits autant, sinon plus, qu'à l'époque de Platon et d'Aristote ou de la scholastique du moyen âge. Il y a dans ce problème une antinomie essentielle qu'aucune école n'a encore résolue et que la philosophie de nos jours a vainement cherché à affaiblir ou même à écarter en ramenant les deux termes contradictoires de l'antinomie au principe de la conscience individuelle, c'est-à-dire en nous présentant le général et le particulier, les idées abstraites et les choses concrètes comme autant de manifestations du sujet, autant d'états de conscience. L'empirisme anglais est parfaitement d'accord sur ce point avec l'idéalisme allemand, et tous deux nous conduisent à l'illusionisme, qui devient ainsi le dernier mot de la sagesse philosophique. Expliquant l'univers par la conscience individuelle, la philosophie moderne est toutefois incapable de comprendre la nature de la conscience elle-même. Le caractère objectivement logique des opérations de notre esprit est systématiquement nié par la philosophie anglaise, qui n'y voit guère que le produit d'associations ou de combinaisons purement psychologiques et subjectives. La certitude logique et la loi de causalité sont ramenées au même principe. Quant à l'idéalisme panthéistique des Allemands, son cas est plus grave encore : cette conception du monde est presque forcée d'envisager la conscience ou l'existence individuelle comme une erreur

objective du sujet universel. Aussi voyons-nous les disciples de Kant déserter peu à peu leur drapeau primitif, et venir se ranger sous la bannière du positivisme et du matérialisme.

Le vieux problème des rapports du genre et de l'individu est devenu dans la nouvelle philosophie le problème de la conscience personnelle; il peut se formuler ainsi : « La vérité est-elle accessible à la connaissance individuelle et, si oui, la conscience est-elle elle-même un fait strictement personnel? » Les philosophes n'ont jamais examiné que la première partie de la question qu'ils ont résolue alternativement dans les deux sens; mais tous ont cru à la nature personnelle de la conscience. C'est là la grande erreur, la tare fondamentale de la philosophie moderne. La réalité objective et l'universalité des choses et de leurs propriétés sont précisément ce qui ne saurait être jamais atteint par le sentiment individuel ou l'expérience personnelle, mais ce qui suppose et nécessite une conscience générale et collective, une expérience traditionnelle et sociale. « Partout où la psychologie empirique ne s'est pas transformée en psycho-physique, elle est devenue une scholastique morte..... Au lieu d'expliquer les faits, elle les nie, elle les écarte comme de simples illusions. » « Toute la question se réduit à ceci : à quoi faut-il réellement ajouter foi et croyance; est-ce à la psychologie expérimentale qui transforme l'univers en ma représentation, ou à l'expérience effective qui réfute à tout instant une telle psychologie? » En réalité, dans le moindre acte de conscience, dans tout rapport, dans toute relation, nous dépassons les bornes de notre individualité, nous sortons métaphysiquement de nous-mêmes, nous objectivons le présent, nous en faisons à la fois un passé et un futur, nous distinguons nos états de conscience de notre conscience elle-même. Pour la conscience, il n'y a rien de plus sûr et de plus certain que ce qui la dépasse : la réalité des choses et l'universalité de la vérité. Ces thèses sont développées par l'auteur avec beaucoup de subtilité et surtout avec un sentiment très vif des contradictions et des lacunes de la psychologie contemporaine [1].

N. Chichkine. *Des phénomènes psycho-physiques au point de vue de la théorie mécanique de l'univers.* — L'auteur est partisan d'un mécanisme également éloigné du matérialisme et du spiritualisme vulgaires, et son étude a pour but de montrer, par une série d'exemples dont l'un est tiré de la cosmologie et les autres appartiennent à la psychologie, que la théorie mécanique, devenue depuis longtemps indispensable à la solution des questions de physique, peut considérablement aider la vraie philosophie à se débarrasser du dogmatisme étroit et des préjugés antiscientifiques des doctrines matérialistes et positivistes. L'article contient une exposition claire et une discussion

1. Le même auteur vient de faire paraître à Moscou un gros volume in-8, sur la métaphysique des anciens Grecs. Nous en rendrons compte dans un prochain numéro.

intéressante : 1° des hypothèses cosmogéniques régnantes; 2° des idées de Saint-Venant, C. Maxwell et J. Boussinesq sur la possibilité de concilier le déterminisme mécanique avec l'existence de la liberté morale; et 3° de la théorie du physicien allemand Spiller, connue sous le nom d'*éthérisme*, et des conséquences qui peuvent en découler par rapport au problème de l'âme et de son existence après la mort corporelle. L'article sera continué et nous en reparlerons peut-être lorsque l'auteur aura formulé ses conclusions définitives.

N. Lange. *Sur l'action du hachich.* — Communication très circonstanciée d'une expérience que l'auteur a faite sur lui-même, en absorbant une assez grande dose de *cannabis indica* en pilules (6 grains, poids pharmaceutique russe). Les résultats subjectifs de cette expérience, décrits par l'auteur, et ses résultats objectifs, qui consistent en une série importante de tableaux psychométriques dressés par les soins de deux aides de M. Wundt, les docteurs Ludwig Lange et O. Kulpe, tendent à confirmer plusieurs observations dues à d'autres physiologistes, tels que M. Richet, Moreau, Carpenter, etc. Mais elles les complètent et les corrigent sur beaucoup de points.

M. Lessewitch. *La liberté religieuse d'après les édits d'Assoka-le-Grand.*

Chronique. *N. Grote. Le Congrès psychologique à Paris.* — Rapport intéressant sur les travaux du premier congrès international de psychologie physiologique qui a été tenu à Paris pendant l'Exposition universelle et auquel M. Grote a pris une part active.

J. Korsakoff. *Le Congrès international de psychiatrie à Paris.* — Rapport circonstancié sur les travaux du Congrès.

Critique et bibliographie. *Revue des périodiques* : 1° Archiv für Geschichte der philosophie, année 1888, par A. Kozloff; 2° La revue orthodoxe (en russe), par Popoff; 3° La foi et la raison (en russe), janvier-juin 1889, par J. Slobodsky; 4° La lecture chrétienne (en russe), janvier-août 1889, par N. Smirnoff. — *Revue des livres* : 1) Alexander, Moral order and progress, Londres, 1889, par L. Obolensky; 2) F. Paulsen, System der Ethik, Berlin, 1889, par D-ff; 3) Beaunis, Les sensations internes, Paris, Alcan, 1889, par S.; 4) Fechner, Elemente der psychophysik, 2e éd. Leipzig, 1889, et M. Wundt, Philosophische Studien, tome V, Leipzig, 1889, par E. Tchelpanoff; 5) Binet, Psychologie du raisonnement, traduit en russe et édité à Moscou, 1889, par P. 6) Windelband, Geschichte der alten Philosophie, tome V, Nördlingen, 1888, par A. Adolphe; 7) Stein, Die Erkenntnisstheorie der Stoa, Berlin, 1888, par A. Adolphe; 8) H. Cohen, Kants Begründung der Aesthetik, Berlin, 1889, et Reicke, Lose Blaetter aus Kants Nachlass, Königsberg, 1889, par W. Preobragensky; 9) Höffding, Einleitungzin die englische philosophie unserer Zeit, Leipzig, 1889, par Tch.

E. de R.

CORRESPONDANCE [1]

Mon cher Directeur,

Quoique, en principe, je m'abstienne de toute polémique, si légitime qu'elle me paraisse et quoique la lettre de M. Sorel ne renferme aucun argument scientifique, je répondrai quelques mots à sa critique pour dissiper des méprises que peut-être d'autres lecteurs partagent avec lui.

Visiblement, M. Sorel ne connaît mes recherches que par des résumés et des articles. Je ne signale nulle part comme éminemment remarquables la section d'or et la proportion harmonique, lesquelles sont d'ailleurs parfaitement ignorées des artistes contemporains. Ces proportions ne jouent aucun rôle dans les règles générales que j'ai énoncées pour les harmonies de formes. (*Application de nouveaux instruments de précision à l'archéologie.* Paris, E. Leroux, p. 16 et 17.)

Je les signale comme dynamogènes, parce que c'est un fait résultant de soixante-dix-huit expériences et explicable par ces raisons d'ordre intellectuel, dont mon critique me reproche de ne pas tenir compte. Voici d'ailleurs une section d'or et une proportion harmonique que chacun pourra comparer avec d'autres proportions qui les reproduiraient légèrement faussées en plus ou en moins, et dont les termes ne seraient pas des mesures rythmiques.

Je concède à mon contradicteur que dans la sensation de la beauté il entre un nombre considérable de facteurs intellectuels, variable pour chaque individu et entraînant des modifications motrices, qu'on peut prévoir quelconques. Mais je n'ai jamais eu l'ambition d'expliquer la beauté.

J'accepte le jugement de mon critique sur Wagner, son avis sur la prépondérance des éléments intellectuels dans l'appréciation esthétique des fables de La Fontaine; mais je considère comme fausse son explication de la beauté des cathédrales gothiques par des plaisirs d'ordre exclusivement scientifique. Je me souviens bien d'avoir admiré la

1. La *Revue* publiera sans tarder un travail de M. G. Sorel, ayant pour titre « Contributions psycho-physiques à l'étude esthétique ». (Note de la Direction.)

cathédrale de Strasbourg avant de soupçonner qu'il existât une théorie des voûtes, et je connais des ingénieurs qui jugent déplorables ces édifices au point de vue savant. Qu'il y ait un plaisir provenant d'un travail inconscient de l'intelligence en présence de courbes, comme certaines lignes équipotentielles, je ne le nie point. Je sais aussi par expérience que la suggestion joue un rôle beaucoup plus considérable dans la forme que dans la couleur, dans la couleur que dans la musique, au moins chez le plus grand nombre : mais qu'est-ce que ces complications prouvent contre l'existence d'une esthétique générale? Si l'on admet que les excitations se réduisent à des mouvements, tous les sens deviennent des tacts spéciaux, plus ou moins raffinés, qui nous présentent sous forme de qualités des différences quantitatives. Si l'on m'accorde, avec M. Sorel, qu'il y a pour un de ces tacts, l'ouïe par exemple, une loi exprimant en sens et en quantité, pour chaque variation d'excitation, l'accroissement ou la diminution dans l'unité de temps du travail physiologique dépendant du système nerveux moteur, c'est-à-dire une loi des faits de dynamogénie et d'inhibition, des phénomènes subjectifs du plaisir et de la peine, on doit m'accorder que cette loi s'appliquera aux autres tacts avec plus ou moins de modifications théoriques et de perturbations réelles. Si l'on n'admet pas l'existence d'une loi dans ce domaine des actions nerveuses, il n'y a pas lieu d'en admettre dans les autres domaines et la physiologie devient une recherche illusoire.

M. Sorel affirme que le problème esthétique ne gagne rien à être posé sous forme de synthèse. A l'exemple de Chevreul, au début de mes recherches, j'ai essayé de résoudre des problèmes d'harmonie par la pure observation. J'y ai perdu mon temps à cause du renversement des réactions psycho-physiologiques, général sous l'influence de l'état pathologique et de la fatigue. Chacun sait qu'un muscle reposé qui subit une pression s'échauffe, tandis qu'un muscle fatigué dans les mêmes conditions se refroidit. De même notre goût se renverse sous l'influence de malaises qui ne sont pas toujours conscients. Je me convainquis qu'il fallait absolument découvrir un principe dont je pusse déduire le *normal* dans des conditions bien définies, et ce principe, il fallait le demander à un effort synthétique.

Ce ne sont pas seulement mes raisonnements que ne comprend pas mon contradicteur, ce sont : le problème que je me suis posé, mon principe, ma méthode, mon but.

Le problème est essentiellement scientifique. Puisque toute excitation détermine des phénomènes chimiques et autres, auxquels sont liées des variations de la dynamique fonctionnelle, y a-t-il une loi qui permette de prévoir, en présence de variations d'excitations sensorielles *élémentaires*, les actions dynamogènes et inhibitoires mesurées par des travaux mécaniques dans l'unité de temps? Je considère comme un fait que le plaisir et la peine sont corrélatifs de la dynamogénie et de l'inhibition; mais la science n'a pas à se soucier de ces phéno-

mènes psychiques mystérieux qui, une fois la correspondance admise, sont enchaînés par les mêmes lois que les réactions motrices : je ne m'en soucie que lorsque je ne puis atteindre des mesures objectives, trop délicates pour être débrouillées de la masse des influences perturbatrices.

Je n'ai jamais pensé que l'effet psycho-physique des directions soit indépendant de ce que M. Sorel appelle le substratum humain. Quoiqu'on puisse justifier par la mécanique, et en tenant compte de la dissymétrie de l'organisme, des associations d'idées de dynamogénie avec les directions à droite et en haut, d'inhibition avec les directions à gauche et en bas, je pose comme un fait que des directions différentes du *geste* sont suggérées par des excitations différentes et réciproquement. C'est ce que prouvent les expériences célèbres, et vérifiées depuis, du chevalier de Reichenbach sur les situations normales attribuées préférablement à telle excitation (par exemple, jaune à droite, bleu à gauche,) par certains sujets dont une statistique en cours d'exécution précise le grand nombre : c'est ce que prouvent mes expériences concernant l'influence de la couleur sur le tracé des traits dans certaines directions et un grand nombre d'autres expériences sur l'irradiation. Cette réciproque que des directions différentes du geste suggèrent des excitations différentes est établie par les expériences dynamométriques du Dr Féré et par les expressions caractéristiques de tous les états de plaisir et de peine, que produit chez les hypnotisées la vision des différentes directions du bras de l'expérimentateur. Je suis conduit ainsi à attribuer à des points dirigés sur un plan une importance considérable dans la symbolique mentale. Je ne conteste nullement l'influence de l'habitude sur la dynamogénie de la direction ; mais il y a, à mon sens, au principe de toute habitude, un phénomène qui doit l'expliquer, et ce phénomène doit être, dans le cas actuel de la symbolique des directions, non un simple hasard, mais une convenance fondamentale, puisque chez les végétaux (sur lesquels les facteurs hasard et habitude ne peuvent influer que d'une manière très différente) la croissance dans des atmosphères colorées est fonction de certaines directions remarquables du cercle chromatique. M. Sorel oublie qu'il existe une physiologie générale : c'est même sur des animaux inférieurs convenablement choisis que je dois rencontrer les confirmations les plus parfaites des formules.

Nous savons qu'il y a entre tous les faits provoquant des états psychologiques analogues de plaisir ou de peine des associations inséparables. Si tout mouvement d'expression, si compliqué qu'il soit, suggère un changement de direction symbolique des états de dynamogénie et d'inhibition perçus en l'exécutant, la forme circulaire s'impose *à un certain moment*, consciemment ou non peu importe, dans la représentation ; la mise en perspective de l'objet devient un correctif nécessaire de cette déformation subjective ; d'autre part, le changement infiniment petit de rayon nécessaire pour tracer les deux points suc-

cessifs d'une courbe différente d'un cercle est pour l'être vivant l'occasion d'un travail infini ou d'un empêchement, puisqu'en vertu de la généralité admise du fait de l'expression, la possibilité d'imaginer entre deux points successifs de la courbe, si rapprochés qu'ils soient, une infinité d'autres points, est un effort de réalisation de ces points par des accroissements de rayon. Bref, on est conduit par ces faits à voir l'instrument nécessaire et suffisant de la symbolique psychique dans un mécanisme fort simple, composé d'un centre muni d'appendices, dont tous les mouvements sont des cycles de rayons variables. Ce centre doit, en vertu de la mathématique inconsciente et rigoureuse de l'instinct *qu'il s'agit de restituer*, en vertu de certains principes observés chez les êtres vivants et caractéristiques de l'état *normal*, représenter sur des plans les différents ordres d'excitation et les réactions physiologiques concomitantes, conformément à des lois rigoureuses. Une fois la liaison établie entre les faits psychiques fondamentaux et les expressions motrices, il est évidemment possible de déduire des convenances de l'expression motrice dans des cas particuliers les modifications psychiques corrélatives. En vertu des nécessités mathématiques de son mécanisme, et suivant les cas, ce centre doit, dans la construction des polygones et autres entités géométriques résultant de sa représentation, rencontrer des possibilités ou des impossibilités, symboliques d'un travail positif ou négatif dont le calcul est comparable à l'expérience. En un mot, mon principe est un fait d'expérience; mes postulats sont des faits d'expérience généralisés; ma méthode est la méthode classique; mes résultats sont des grandeurs, parfois trop petites pour être mesurées chez des sujets ordinaires, et dont le sens ne peut guère se déterminer alors que par les réactions subjectives correspondantes; mais ce sont toujours des grandeurs mesurables et, je puis l'ajouter, mesurées dès maintenant pour certaines sensations (températures et variations de l'effort musculaire) par des effets physico-mécaniques considérables.

D'ailleurs, même si mes déductions n'avaient aucun rapport avec l'expérience, il n'y aurait pas lieu de se soucier de cette divergence. Des caractéristiques de l'état normal comme l'intelligence, la tendance à l'action, la tendance au changement d'action, que j'ai érigées en principes, s'appliquent à des êtres qui existent, qui sont heureusement le plus grand nombre dans certains milieux, mais qui pourraient ne point exister dans le nôtre. Dans ce dernier cas, ma théorie serait la science des convenances d'un être idéal.

C'est ce caractère entièrement nouveau de mes raisonnements : la convenance; c'est la prétérition de postulats, comme ceux que je viens de citer, qui me paraissaient trop nécessairement impliqués par la nature de mes recherches pour devoir être explicitement invoqués : ce sont ces deux raisons et non la fréquentation de l'auteur avec un métaphysicien savant et profond qui expliquent, à mon sens, l'obscurité signalée par M. Sorel et d'autres bons esprits.

Je ne puis qu'engager M. Sorel à pratiquer longuement mes instruments, à instituer comme moi de minutieuses expériences contrôlées par de nombreux observateurs *physiologiquement* compétents, et le convier à critiquer les planches d'une *Éducation du sens des formes* et d'une *Éducation du sens des couleurs*, qui vont paraître. Qu'il veuille bien surtout attendre une exposition complète, à la fois expérimentale et mathématique, d'une théorie qui n'en est qu'à ses débuts, et je ne désespère pas de le rassurer sur les conséquences fâcheuses que sa sollicitude pour les esthéticiens français pronostique à mes efforts.

Veuillez agréer, etc.

CHARLES HENRY.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

H. BERGSON. *Essai sur les données immédiates de la conscience.* In-8, Paris, F. Alcan.

La Science secrète. In-12, Paris, Carré.

P. JANET. *La philosophie de Lamennais.* In-18, Paris, F. Alcan.

M. PALÉOLOGUE. *Vauvenargues.* In-12, Paris, Hachette et Cie.

SIGAUD. *Étude de psycho-physiologie* In-8, J.-B. Baillière, Paris.

LAGRANGE. *L'hygiène de l'exercice chez les enfants et les jeunes gens.* In-12, Paris, Alcan.

WIEDERSHEIM. *Manuel d'anatomie comparée des vertébrés.* Trad. par Moquin Tandon. In-8, Paris, Reinwald.

J. LUYS. *Leçons cliniques sur les principaux phénomènes de l'hypnotisme dans leurs rapports avec la pathologie mentale.* In-12, Paris, Carré.

J. LUYS. *Les émotions dans l'état d'hypnotisme.* In-12, Paris, J.-B. Baillière.

H. KLEFFLER. *La conscience naturelle et la conscience religieuse.* In-12, Genève, Stapelmohr.

H. COLLINS. *An Epitome of the synthetic Philosophy.* In-8, London, Williams and Norgate.

E. DREHER. *Die Physiologie der Tonkunst.* In-8, Halle, Stricker.

MARBACH. *Die Psychologie des Lactantius.* In-8, Halle, Stricker.

H. SCHMID KUNZ. *Ueber die Abstraction.* In-8, Halle, Stricker.

— *Analytische und synthetische Fantasie.* In-8 (même librairie).

BAEUMKER. *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie.* In-8, Munster, Aschendorf.

VADALE PAPALE. *Dati psicologici nella dottrina di G.-B. Vico.* In-8, Roma, Bocca.

TROUBETZKOÏ. *Metaphyisica v drevneï Gretzïi.* In-8, Moscou, Isdanii et Lange.

Le propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

L'ÉVOLUTIONNISME DES IDÉES-FORCES

(*Suite*)[1].

III

L'ACTIVITÉ MENTALE. — CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA THÉORIE.

I. — *Point de vue qualitatif. Hiérarchie des phénomènes.*

I. — Dans les considérations que contenait notre précédente étude nous nous sommes placé au point de vue d'un déterminisme où tout serait sur le même plan et d'égale importance : c'est ce qui a lieu quand on ne considère dans les choses que les rapports quantitatifs et les rapports de causalité purement mécanique. Mais il existe aussi dans la réalité des rapports qualitatifs. A ce point de vue, la hiérarchie ne peut-elle reparaître dans le monde? Le monisme, au lieu d'affirmer simplement l'union et même l'unité fondamentale des choses, ne peut-il recevoir une détermination plus particulière et, selon qu'il mettra à la racine des choses le physique ou le psychique, devenir monisme mécaniste ou monisme psychique?

Si la réalité ultime est unité, les effets de cette réalité ultime doivent en manifester l'unité. Il n'y a donc pas un monde physique *et* un monde psychique; il n'y a pas des phénomènes extérieurs *et* des phénomènes intérieurs. *Externe* et *interne* sont des termes purement relatifs qualifiant les phénomènes saisis dans la conscience, et ces termes sont absolument inséparables; seulement l'interne enveloppe plus de qualifications que l'externe. Entre nos expériences *internes* et les phénomènes objectivés par nous que nous appelons *extérieurs*, la différence vient des diverses voies par lesquelles nous appréhendons le réel *un* avec ses qualités multiples, ainsi que des divers degrés de cette appréhension, tantôt plus fragmentaire, tantôt plus complète. Ainsi, pour donner un exemple, c'est le même processus réel qui est saisi partiellement

1. Voir les numéros de février et mars 1890.

par l'oreille comme son d'une plaque vibrante, partiellement par le toucher comme série de chocs dans la plaque, partiellement par la vue comme mouvement oscillatoire. Supposez que, par une merveille d'organisation, fût lié naturellement à nos yeux un appareil microscopique d'une puissance extraordinaire, grâce auquel nous verrions et lirions dans notre cerveau, devenu de part en part diaphane jusqu'en ses dernières molécules. En même temps que nous aurions la sensation du son, nous verrions les vibrations nerveuses, les valses d'atomes cérébraux répondant aux valses d'atomes aériens, et tout son, en même temps qu'entendu, serait vu par nous dans notre cerveau comme mouvement ondulatoire. Maintenant, ajoutez à cette organisation extraordinaire un appareil acoustique non moins perfectionné que l'appareil optique, et qui ferait de notre oreille un microphone d'une puissance prodigieuse, capable d'entendre les sons formés dans le cerveau par tous les chocs mutuels des molécules. Nous entendrions alors continuellement ces molécules vibrer; la vibration cérébrale produite par la vision d'un objet, vibration vue elle-même dans notre cerveau par notre microscope cérébral, serait en même temps une vibration entendue par notre microphone cérébral. L'un nous semblerait même inséparable de l'autre, si jamais nous n'avions d'interception et d'interruption ni dans la vision interne des vibrations cérébrales, ni dans l'audition de sons ou accords cérébraux. Entendant toujours, voyant toujours, et toujours à la fois, enfin projetant au dehors toutes ces sensations, nous aurions la représentation des mêmes choses comme sons lumineux ou rayons sonores. Enfin, si nous avions un troisième appareil qui nous permît de *toucher* notre cerveau et de rendre ses vibrations sensibles au tact, tout y deviendrait à la fois visible, sonore et tangible. Par exemple, au moment où nous éprouvons un sentiment de frayeur, si nous pouvions voir, entendre et toucher dans notre cerveau les molécules vibrantes, et si nous avions encore d'autres moyens de perception assez complexes, assez puissants, assez concordants, nous saisirions le processus réel en son entier : la même réalité une et variée se verrait évoluer à la fois pour la conscience et pour les divers sens. Actuellement, le sujet conscient ne peut appréhender le même fait des diverses manières à la fois; la sensibilité tactile étant répandue sur tout le corps, tout mouvement de translation affecte bien notre sensibilité tactile, mais n'affecte pas nécessairement nos autres sens, parce que ces derniers sont *localisés* et *intermittents*. Il n'en serait pas de même s'il y avait concomitance perpétuelle de tous nos sens et si chaque objet provoquait toutes les sensations à la fois.

Faisons maintenant une autre série d'hypothèses. Au lieu de cette concomitance perpétuelle, supposons un isolement complet de chaque sens. « Si nous étions *tout* œil, a-t-on dit avec raison, comme nous sommes tout tact, nous *verrions* tous les mouvements », et nous ne pourrions faire autre chose. Ajoutons que, si nous étions tout ouïe, nous *entendrions* tous les mouvements et ne pourrions que les entendre. C'est donc notre organisation fragmentée qui est cause de notre représentation fragmentée des phénomènes. Pour ce qui est de l'odorat et du goût, ces sens *chimiques* supposent certaines combinaisons particulières, et il n'est pas certain que tout mouvement, quel qu'il soit, les réalise, par exemple celui des vagues de la mer; mais tout mouvement pourrait être vu et entendu comme il peut être touché : nous pourrions voir les mouvements d'un acide et d'une base qui se combinent, nous pourrions entendre le frémissement de leurs vibrations combinées. Poussons donc jusqu'au bout l'hypothèse. Si nous étions tout ouïe, le monde ne serait qu'un concert, et si notre ouïe était assez fine, nous entendrions rouler les astres, nous percevrions l'harmonie des sphères comme nous entendrions notre sang rouler et chanter dans nos artères. De plus, la causalité universelle, au lieu d'exprimer pour nous une impulsion réciproque universelle, serait toute ramenée à une harmonie, dans le sens propre du mot : avant chaque accord nous nous en représenterions un autre dont il serait la résolution, et après chaque accord, nous en attendrions toujours un autre, sans qu'il y eût jamais pour nous de cadence vraiment finale et parfaite. Nous serions aussi incapables de nous représenter le silence, la discontinuité des sons et accords, l'hiatus de l'harmonie, que nous sommes actuellement incapables de nous représenter une absence de cause, un hiatus dans la série causale. Pareillement, si nous étions tout œil, et si notre œil, toujours baigné de lumière, était toujours en action et réaction, le monde entier ne serait qu'un ensemble de mouvements vus, un immense spectacle, où nous ne pourrions concevoir un rayon qui ne fût pas le prolongement d'un autre et le commencement d'un autre. Nous ne pourrions pas même, dans la lumière universelle, nous représenter une complète absence de lumière, un vide noir qui fût nuit absolue. La causalité serait pour nous un rayonnement sans commencement et sans fin.

On peut aller plus loin encore. Au lieu de supposer que nous sommes tout ouïe, toute vue, tout tact, imaginons que nous sommes tout *émotion*, que nous percevons toutes choses comme plaisir ou peine, aise ou malaise, depuis la plus grande inquiétude jusqu'à la plus extrême angoisse, depuis le plus sourd bien-être jusqu'à la volupté

la plus aiguë. Tous les phénomènes seraient alors des phénomènes voluptueux ou douloureux : toutes les influences extérieures nous feraient tressaillir d'aise ou de peine; sensitive d'une délicatesse infinie, sans cesse agitée en tout son être, sans cesse épandant ou reployant ses feuilles tremblantes et sentantes, notre conscience n'aurait et ne concevrait avec le monde extérieur que des relations de sympathie, de commune jouissance ou de commune souffrance. Nous ne verrions pas la lumière, nous sentirions un plaisir particulier sous son influence; nous n'entendrions pas les sons du violon, mais nous vibrerions dans son voisinage d'une émotion agréable : le monde ne serait pour nous qu'un drame de sentiments à nuances innombrables et à intensités innombrables; ce serait du plaisir et de la souffrance s'enflant ou se diminuant, montant ou retombant comme les vagues d'une mer passionnée.

Autre hypothèse : je suis tout impulsion, désir ou aversion; j'attire ou je repousse, je tends vers les objets ou je les fuis, je m'épanouis ou je me concentre. Toute ma vie est amour ou haine, mais amour sans connaissance de la cause, haine sans représentation proprement dite de l'objet. Le rêve d'Empédocle est réalisé, son monde est devenu le mien, il n'y a plus dans mon univers que « l'amitié et l'inimitié ».

Enfin, je puis aussi me supposer *pensée pure* : je ne jouis plus, je ne souffre plus, je ne sens plus, je ne veux plus, je n'aime ni ne hais : je comprends, je pense, je juge, je raisonne, je généralise, j'abstrais, je classe les genres et les espèces, je calcule les nombres et je trace les figures; c'est le monde de Pythagore réalisé, ou celui de Platon : une lumière élyséenne, sans chaleur et sans mouvement, le remplit de sa clarté indifférente et immobile.

Tel n'est pas l'état actuel de mon organisation. J'ai des séries de sensations diverses qui s'ajoutent et se mêlent, et toutes ces sensations sont liées entre elles par des rapports de concomitance, d'antécédence ou de séquence; mais les unes sont plus constantes et les autres plus inconstantes, il y a une basse fondamentale et des variations mélodiques. Tel est le monde de la qualité.

Ces principes posés, qu'est-ce que le son, par exemple, considéré en dehors de moi, comme une cause extérieure, comme une *force* extérieure? Ai-je le droit, en tant que philosophe, de dire que les causes *réelles* du son et de sa qualité propre se réduisent à des *mouvements*? Et en moi-même, le mouvement de la vibration cérébrale, résultant de la vibration aérienne, est-il la cause tout entière qui produit le son? — Non, cette vibration cérébrale, si je pouvais la voir avec le microscope décrit tout à l'heure, ne serait, en tant

que *vue*, que de la lumière réfléchie sur des particules vibrantes et se manifestant à mes yeux; il n'y aurait pas là de quoi produire le son. Je puis me figurer aussi, nous l'avons remarqué tout à l'heure, des sensations *tactiles*, comme celle du doigt touchant une cloche, que j'aurais si je touchais mon cerveau vibrant quand la cloche même vibre; mais dire que, dans la cause réelle et totale du son, dans la force qui le produit, il n'y a rien que de la vibration aérienne plus la vibration cérébrale, en un mot du mouvement, c'est réduire la cause du son à ses seuls éléments *visible* et *tangible*; c'est simplement substituer deux associations de l'objet réel avec deux de nos sens à son association avec notre ouïe : c'est faire une transposition de l'ouïe dans la vue et le tact. Cette transposition n'est pas du tout une véritable explication; c'est seulement une traduction d'une langue confuse et très synthétique dans une autre plus analytique. Nous pourrions aussi bien, nous l'avons vu, si nous étions organisés autrement, traduire tout dans le langage de l'ouïe et dire même, selon l'expression d'un philosophe anglais, Barratt, que le tremblement visible ou tangible de l'air a pour *cause* un *son tremolo* [1]. Nous exprimerions alors les forces non en termes de mouvement dans l'espace, mais en termes de changements d'harmonie, de préparations et de résolutions d'accords : la science fondamentale serait pour nous la musique.

Pourquoi donc notre science actuelle se représente-t-elle un univers de mouvements tangibles ou visibles plutôt qu'un univers de sons? Pourquoi avons-nous une tendance naturelle et instinctive, comme Lewes l'a montré, à exprimer tous les « aspects objectifs », tous les phénomènes extérieurs, en termes de matière et de mouvement? Cela tient à la nature et aux rapports de la vision et du toucher, à la combinaison constante des sensations musculaires, si délicates et si variées, avec les sensations de la rétine; cela tient aux associations anciennes et incessantes des expériences visuelles avec les expériences tactuelles et avec toutes les autres expériences extérieures; cela tient enfin au plus grand ordre, à la plus grande précision de ces expériences comparativement à celles de tout autre sens. Voilà pourquoi « c'est le sentiment optico-musculaire de mouvement qu'on invoque seul pour l'interprétation des conditions objectives de la sensation », tandis qu'on laisse de côté les autres sens. Un changement extérieur, de quelque nature qu'il soit, est représenté comme mouvement dès qu'il est objectivé comme événement extérieur : le monde externe tout entier prend la forme

1. *Physical metempiric.*

d'un agrégat de choses visibles ou tangibles, et il est finalement résoluble pour nous en sensations tactuelles dont les sensations visuelles sont les symboles. L'espace étant une forme maintenant organique pour les trois sens de la vision, du toucher et de la tension musculaires, toute existence extérieure vient à être représentée comme partie d'un tout épandu dans l'espace. Un stimulus tombe-t-il sur les sens de la vision ou du toucher, il est aussitôt, grâce au mécanisme organique de ces sens, projeté en un objet matériel étendu ou en un mouvement d'objet étendu; si, au contraire, le stimulus tombe sur un autre de nos sens, comme l'ouïe ou l'odorat, le même résultat ne suit pas toujours nettement, excepté en tant qu'un son, une odeur se trouve associée à quelque objet matériel dont sa présence ravive l'idée. Quand donc nous croyons *expliquer* le son en le ramenant à une vibration de l'air, c'est parce que le mouvement est beaucoup plus susceptible d'une mesure exacte et d'un ordre universel que le son lui-même; s'il en était autrement, les mouvement seraient « expliqués », pour le savant, lorsqu'ils auraient été *exprimés* en termes de leurs sons correspondants. On dirait (pour faire une hypothèse) : un corps d'équilibre instable tombe *parce que* l'accord de septième a sa résolution sur l'accord parfait. Toute explication, en effet, suppose un passage facile d'un terme à l'autre, une association qui établisse la continuité entre les termes. Or les objets extérieurs étant composés pour nous des résidus de sensations visuelles et de sensations tactiles, nous pouvons passer beaucoup plus aisément d'une sensation visuelle et tactile à l'objet extérieur tout entier que d'une autre sensation d'un autre sens; c'est ce qui fait que l'explication visuelle et tactile nous paraît plus objective. Au contraire, l'association continue des sensations visuelles avec les sensations auditives ou avec celles de température nous fait défaut, et c'est pourquoi nous passons si difficilement d'une sensation de son ou d'une sensation de chaleur à l'image d'un mouvement. Mais, comme on l'a vu, cela tient simplement : 1° aux discontinuités qui existent entre nos divers sens; 2° à la finesse analytique toute particulière et à l'universalité des sensations visuelles et tactiles.

En réalité, tout est pour nous objectif ou subjectif selon le point de vue : la même série de phénomènes diversement ordonnée et combinée devient objet ou sujet. Par exemple, qu'est-ce qui constitue dans notre conscience l'objet appelé *feu*? L'objet *feu* est, pour nous, un ensemble de sensations visuelles, tactiles, etc.; c'est le *complexus* tout entier projeté en dehors de nous comme antécédent de notre sensation de chaleur. La sensation de chaleur est un extrait de ce tout complexe, extrait qui, faute d'associations distinctes et

discernables avec le mouvement, demeure frappé de subjectivité [1]. Il y a ainsi, dans notre conscience, identité fondamentale entre les sentiments subjectifs et les objets représentés : l'objet feu et le sentiment chaleur sont, dans la conscience, la même chose avec différentes associations.

Est-ce à dire que tout genre d'explication, c'est-à-dire de transposition et de traduction, soit indifférent? — Non, car l'évolution même des êtres organisés nous montre un ordre de développement et une hiérarchie.

Cette hiérarchie existe d'abord dans les sens mêmes. Le tact demeure toujours plus *fondamental* que la vue et l'ouïe, qui en ont été des raffinements au cours de l'évolution. Une lumière suppose un contact infiniment délicat, un son est un contact moins délicat; une pression, un coup sont un contact grossier et massif. « Comment un nerf, a dit Darwin, peut-il devenir sensible à la lumière? Plusieurs faits me disposent à croire que les nerfs sensibles au contact peuvent devenir sensibles à la lumière, et de même à ces vibrations moins subtiles qui produisent le son. » On sait comment Spencer, selon le même principe, a essayé d'expliquer la genèse de la vue. Il y a donc, dans l'ensemble des causes externes et internes dont le concours produit le tact, les éléments encore enveloppés de la vision. Selon Delbœuf, si le sens du toucher est fondamental, c'est qu'il est le sens de la pression, à laquelle toute cause physique peut se ramener : on ne conçoit pas qu'il puisse exister des êtres qui ne seraient pas doués de ce sens; ces êtres devraient pouvoir être écrasés sans qu'ils s'en aperçussent. D'après William James, au contraire, la pression est aussi subjective que la couleur ou l'odeur. Selon nous, il y a en effet dans la pression un mode de sensation subjectif, mais le conflit, la lutte, l'énergie contrariée, la volonté contrariée, voilà ce qui n'est pas pure *sensation* afférente, pure manière d'être affecté; il y a là de l'*efférent*, et si l'on dit que l'efférent, étant l'action du sujet, est encore plus subjectif, oui, répondrons-nous, mais ce que nous objectivons, c'est précisément ce qui, nous étant le plus *intime*, nous paraît l'essentiel même de l'existence. Nous ne pouvons saisir un *objectif* transcendant qui ne ressemblerait en rien ni à nos *sensations passives*, ni à notre *réaction*. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de nous projeter au dehors de nous-mêmes dans ce que nous avons de plus fondamental. Or, en fait, parmi nos sensations, les

1. Barratt, *ibid.*, p. 176 et suiv.

plus fondamentales sont celles de résistance; parmi nos réactions, les plus fondamentales sont celles de l'*appétit* interne et de la *motion* externe. De là pour nous, étant donnée notre organisation actuelle avec son évolution passée, la nécessité de concevoir philosophiquement le monde comme *appétit et sensation*. Si donc le tact est plus essentiel que les autres sens, ce n'est pas à cause de la nature spécifique des sensations qu'il fournit; mais, d'abord, il est plus étroitement associé pour nous à l'idée de deux actions contraires qui résistent l'une à l'autre; puis, il intéresse directement l'appétit en lui manifestant un contact *immédiat* qui menace ou favorise, un danger présent ou un secours présent : les autres sens, eux, voient les choses de loin et par de nombreux intermédiaires.

En résumé, d'hypothèse en hypothèse, la conception de l'univers la plus radicale à laquelle on arrive est celle de *pressions* et de *résistances*, ou plutôt d'*actions* et de *réactions*. Le mouvement, comme déplacement dans l'espace, n'est que le signe de ces rapports plus intimes; et s'il se représente toujours sous forme visuelle et tactuelle, c'est parce que ce sont là les formes où s'étalent le mieux les éléments divers de la représentation, projetés sur le tableau de l'espace. Ces éléments demeurent encore trop confus dans le son, surtout dans les sens de l'odorat, du goût, de la température, où nous ne saisissons que des masses informes et un pêle-mêle de sensations. Mais le savant qui s'imagine avoir expliqué radicalement et philosophiquement la nature en la ramenant à des mouvements, ressemble à un homme qui croirait avoir tout lu et approfondi parce qu'il aurait rangé tous ses livres en bon ordre dans sa bibliothèque, selon la classification la plus immédiatement intelligible et la plus commode.

II. — Après avoir montré la hiérarchie des sens, selon leur rapport plus ou moins immédiat à l'activité et à l'appétit, il reste à examiner si le physique, objet des sens externes, et le mental, objet de la conscience, ont, dans la réalité, la même valeur et le même rang. La balance est-elle égale jusqu'au bout entre le physique et le psychique? — Cette apparente égalité n'est soutenable que quand on se place, comme nous l'avons fait plus haut, au point de vue du déterminisme universel, mais il s'agit maintenant de savoir, dans ce déterminisme même, quelle est la hiérarchie des facteurs *déterminants*.

En premier lieu, on peut se demander si les changements psychiques sont la complication des changements physiques, ou si ce ne pas, au contraire, les seconds qui sont la simplificatipn et l'extrait des premiers. Or, les changements internes sont beaucoup plus

riches que les changements externes : ils ont lieu entre des *extrêmes* beaucoup plus divers et par des processus beaucoup plus diversifiés. La conscience passe du plaisir à la douleur, de l'action à la passion, de l'affirmation à la négation, de l'obscurité intellectuelle à la clarté intellectuelle, du désir à l'aversion, de l'indécision à la volition, etc. Et parmi tous ces changements intérieurs, quel est celui qui domine les autres dans la conscience? Nous avons vu que ce n'est pas, comme l'a cru Herbart, le mouvement intellectuel de l'obscurité à la clarté, ni même celui de la différence à la ressemblance ou de la ressemblance à la différence. Le mouvement intellectuel ne se conçoit et ne se produit que par le mouvement du moindre plaisir au plus grand, et ce dernier suppose lui-même le mouvement du pâtir à l'agir, le mouvement de la volonté. Nous supposions tout à l'heure une intelligence pure et insensible, mais, à vrai dire, une telle intelligence ne passerait pas d'une idée à l'autre : aucun désir, aucun vouloir ne l'y exciterait; elle serait une intelligence morte. Aussi, sous le rapport qualitatif et sous celui de la causalité active, telle que nous pouvons la concevoir, le mouvement extérieur n'est pour nous qu'un extrait du mouvement intérieur, et il n'est saisissable que sous la forme d'un changement dans nos sensations intérieures de la vue, du tact et des muscles. Éliminez ces sensations, le mouvement ne contient plus rien que vous puissiez concevoir : il devient un changement de rapports dans l'espace entre des termes absolument irreprésentables, qui ne sont plus ni visibles, ni tangibles, ni réductibles à quelque sensation d'effort. Le changement même dans l'espace ne se comprend que sous la forme subjective de changement intérieur, car qu'y a-t-il de plus immobile que le cadre de l'espace? Pour y introduire un changement, il faut y mettre quelque chose de soi et de la conscience qu'on a de changer, c'est-à-dire d'éprouver diverses sensations successives qu'on réunit sous une même pensée présente. La *perception* même du mouvement extérieur n'est, au fond, qu'un souvenir de notre propre changement et de notre propre durée, retenu et fixé par l'attention.

En second lieu, les faits subjectifs et conscients, avec leurs lois, sont pour nous les faits *réels* et *certains*; les faits objectifs et en particulier les faits cérébraux, avec leurs lois, sont seulement la peinture hypothétique ou le dessin hypothétique des expériences *subjectives* qui pourraient être réalisées par un spectateur imaginaire. L'observateur que nous avons supposé capable de voir au fond de nos cerveaux apercevrait dans leurs molécules de petits systèmes planétaires, comme disait Ampère; les mouvements de l'astronomie cérébrale lui sembleraient analogues à ceux de l'astronomie céleste,

mais il demeurerait toujours en dehors des réalités ; il ne pourrait concevoir ces dernières qu'en se représentant d'autres états subjectifs plus fondamentaux, avec d'autres lois subjectives dont les mouvements visibles ne seraient que la figuration. Ce qui est pour le moi expérience interne, par exemple un plaisir ou une douleur, devient sans doute, pour l'observateur du dehors, changement mécanique, événement *objectif*, mais la question est de savoir de quel côté est le signe et de quel côté est la chose signifiée. Le signe, c'est le mouvement, avec ses changements de position dans l'espace entre des particules recouvrant quelque chose qui nous échappe ; car tout cela est *formel*, extérieur, réductible à de simples rapports qui expriment et signifient des relations plus profondes, inaccessibles à l'*observateur*. La vraie réalité signifiée, au contraire, est dans le mental, puisque ma douleur ou mon plaisir ne peuvent être une pure apparence.

Si donc nous voulons rétablir à la fois l'harmonie et la hiérarchie entre l'extérieur et l'intérieur, il faut conclure que le mouvement physique est l'abstrait et le substitut de changements internes, plus ou moins analogues à nos changements de sensation ou d'action. Au lieu d'être la *réalité*, le mouvement ne sera ainsi qu'un mode de représentation symbolique, répondant à quelque réalité analogue à ce que saisit en soi-même la conscience, quand elle se réduit à ce qu'elle a de plus rudimentaire et de plus pauvre.

Au reste, s'il était vrai que tout, extérieurement, se ramenât à des mouvements transformés, — simples transports à droite de ce qui était à gauche, à gauche de ce qui était à droite, en avant de ce qui était en arrière, en arrière de ce qui était en avant, — comment comprendre que des figures de danse tout extérieures, non accompagnées d'aucun changement interne, produisissent dans la sensation ces différences profondes et intimes qu'on nomme plaisir et douleur, lumière et ténèbres, son et silence, froid et chaleur, etc.? Les *qualités* des choses seraient alors une vraie création de la conscience, puisqu'il n'y aurait au dehors que des rapports changeants de *quantités* ; pour n'avoir pas voulu attribuer à la conscience une efficacité, on lui attribuerait un pouvoir créateur. Si on nous objecte une fois de plus que les qualités sont des « reflets » dans le miroir de la conscience, alors le reflet sera infiniment plus riche que l'objet reflété : il sera une nouveauté et une création par rapport à lui. Il est bien plus vraisemblable que ce qui se passe en nous est le prolongement, la condensation, l'exaltation de ce qui se passait déjà au dehors ; c'est une composition et une combinaison de qualités déjà données en leurs éléments distinctifs et caractéristiques. La sensa-

tion de son, par exemple, trie, raffine, amplifie des actions et réactions, des pressions et résistances déjà commencées dans le nerf vibrant, et peut-être dans l'air vibrant, et peut-être dans les molécules de la cloche vibrante qui, tout à l'heure, nous semblait absolument étrangère à toute impression ou à toute tension. Quoi qu'il en soit, les objets de la sensation, une fois à part tout le subjectif, c'est-à-dire tout ce que nous mettons de nous dans la sensation qu'ils causent, ne peuvent se ramener à un simple *mouvement* d'éléments *uniformes* et *identiques* : ils renferment quelque chose de plus et de vraiment *interne*.

La science tend de nos jours à interpréter toute différence comme purement *quantitative*, mais la philosophie ne doit pas confondre les conditions d'*intelligibilité* avec les conditions d'*existence*. Nous *comprenons* quand nous avons réduit une multiplicité par nous *sentie* à une unité *conçue*; et la conception unifiante par laquelle nous nous exprimons à nous-mêmes les relations scientifiques du *réel* est naturellement empruntée aux *formes* et *aspects* les plus généraux que nous saisissons dans les phénomènes : or, ce sont les aspects quantitatif et mécanique. Mais le philosophe ne peut pas regarder la forme quantitative et mécanique du réel comme *épuisant* sa nature et son fond, pas plus que le squelette n'est tout le corps. Les différences que nous découvrons dans notre appréhension du réel, dans notre sensation, doivent correspondre à des variations dans le réel lui-même, et le caractère original des phénomènes de la vie intérieure, leur caractère *qualitatif*, doit avoir sa source dans le caractère également qualitatif de la réalité totale, dont le mécanisme n'exprime que le côté quantitatif. Les *qualités* du réel nous sont connues *dans* et *par* leurs manifestations phénoménales, et celles-ci, en définitive, sont des manifestations psychiques; mais ces manifestations de la réalité, qui sont nos perceptions, ont beau être phénoménales et partielles, elles ne nous en donnent pas moins le droit de nous former une conception au moins partielle de la réalité totale. Il faut seulement la faire aussi peu fragmentaire que possible. Or, nous avons vu que le mécanisme est précisément la conception du monde la plus pauvre et la plus fragmentaire. Une conception du monde fondée sur les phénomènes de la vie interne, au contraire, enveloppe des éléments en plus : elle enveloppe des qualités, une activité spontanée, un mode de connexion réciproque autre que celui qui nous est familier dans la sphère du pur mécanisme. La fuite de la douleur, la recherche du plaisir, la douleur même et le plaisir, la sensation, la conscience de la ressemblance et de la différence, le raisonnement et son lien logique, enfin les *idées* de toutes

sortes, voilà des éléments qualitatifs dont aucun mécanisme brut ne peut rendre entièrement compte. En un mot c'est le matériel qui donne à la réalité une *quantité*, mais c'est le mental qui lui donne une *qualité*. Pour bien connaître la nature, il faut la voir non dans le repos et l'inertie de la quantité, mais dans le mouvement de la qualité aux mille formes changeantes; il faut la voir emportée dans la courbe infinie de son évolution : alors apparaît toute la variété sensible de la nature, comme sur le plumage des oiseaux les éblouissantes couleurs que cachait leur aile repliée éclatent aux yeux quand ils s'envolent. La conscience, loin d'être en dehors de la réalité, est l'immédiate présence de la réalité à elle-même et le déroulement intérieur de ses richesses.

II. — *L'activité mentale.*

En résumé, la question qui domine toute la psychologie et même toute la philosophie, c'est de savoir s'il y a un degré quelconque d'activité ou de force qui appartienne aux faits mentaux, et qui leur donne un rôle actif dans l'évolution.

La doctrine de Spencer, sur ce point, offre des variations et même des contradictions. Tantôt il dit : « Ce qui existe dans la conscience sous forme de sentiment est *transformable* en un équivalent de motion mécanique, et par conséquent en des équivalents de toutes les autres forces que la matière manifeste [1]. » Tantôt, au contraire, il ne renferme point le sentiment dans la liste des *forces* mutuellement équivalentes et *transformables*; les actions musculaires ou autres d'un organisme sont toutes, dit-il, des chaînes d'action mécanique qui se développent sans aucune « interférence » possible du sentiment. Bain, avec cette prudence dont il a l'habitude de ne se départir que par exception, déclare la question aussi insoluble qu'elle est intéressante. Il formule d'ailleurs le problème en termes frappants. Il y a, sous toute série de faits mentaux, une série d'actions physiques, avec dépense ou transport de force motrice; et ces

1. Et encore : — « Les modes de l'Inconnaissable que nous appelons mouvement, chaleur, lumière, affinité chimique, etc., sont transformables les uns dans les autres, et dans ces modes de l'Inconnaissable que nous distinguons sous les noms d'émotion, de sensation, de pensée; celles-ci à leur tour peuvent, par une transformation inverse, reprendre leurs premières formes. Aucune idée, aucun sentiment ne se manifeste que comme résultat d'une force physique qui se *dépense* pour le produire : tel est le principe qui ne tardera pas à devenir un lieu commun scientifique; tous ceux qui savent apprécier l'évidence verront qu'une seule cause peut encore en expliquer le rejet, c'est l'entraînement irrésistible d'une théorie préconçue. » (*Principes,* p. 232, traduction française.)

actions ont leurs résultats physiques, en même temps que leurs concomitants subjectifs. Eh bien, voici la question : ces résultats physiques sont-ils *moindres* qu'ils ne seraient s'il n'y avait aucun côté mental? « En d'autres termes, la conscience et les faits de conscience *coûtent-ils* quelque chose, physiquement parlant, et *dépensent-ils* de la force? Nous pouvons concevoir un moyen de soumettre la chose au contrôle de l'expérimentation, mais probablement les procédés de recherche les plus avancés ne peuvent encore surmonter les difficultés de la question. » Le problème que Bain pose ainsi peut être éclairé par le cas de la lumière, considérée comme l'une des forces en corrélation dans la nature : tandis que l'énergie mécanique, la chaleur et la force chimique ont obtenu des équivalents numériques déterminés, on n'a encore établi rien de semblable pour la lumière. « Nous pouvons convertir, dit Thomas Graham, un poids de charbon en acide carbonique dans l'obscurité parfaite, et nous savons la quantité précise de chaleur engendrée; nous pouvons brûler le même poids de charbon de manière à produire une grande quantité de lumière; estimez la lumière en bougies ou de toute autre façon, mesurez aussi la chaleur dégagée en même temps que la lumière; soustrayez la quantité de lumière de la quantité de chaleur de l'autre morceau de charbon, qui n'a donné aucune lumière; la différence serait l'équivalent de la lumière. Quoique cette opération n'ait pas été actuellement accomplie, elle est manifestement du domaine de nos ressources expérimentales et ne sera probablement pas longtemps différée. » Le cas de la force nerveuse dans son rapport avec les faits subjectifs est jusqu'ici semblable : nous avons des actions nerveuses sans subjectivité apparente pour nous, non saisies par notre conscience, par exemple les actions qui président à la digestion; et il y a au contraire d'autres actions avec subjectivité et conscience. Dans les deux classes de faits il y a une dépense de force, avec des résultats *physiques*. Ceci posé, il faudrait observer si, dans le cas où la sensibilité et la conscience accompagnent le phénomène, *les résultats physiques ne demeurent pas toujours le plein équivalent physique* des forces dépensées. Le problème est ainsi tout à fait intelligible, mais personne, dit Bain, ne peut « même deviner la réponse expérimentale ». En somme, cela revient à la question : — Les phénomènes objectifs dont un animal est le théâtre auraient-ils été les mêmes sans le côté subjectif? — Des savants d'Edimbourg, Dewar et Mac Kendrick, voulant vérifier la loi de Weber, ont trouvé, par des expériences sur l'œil, que la sensation est proportionnelle à l'intensité du courant nerveux transmis au cerveau, car le courant nerveux est propor-

tionnel au logarithme de l'excitation; s'il était donc possible d'établir que ce courant nerveux, parvenu dans le cerveau, ne se retrouve pas et ne se continue pas sous forme de mouvement, la pensée apparaîtrait comme une transformation du mouvement. La force emmagasinée dans l'organisme dont nous disposons, dit encore à ce sujet Delbœuf, a la faculté de se transporter d'un point à un autre de l'organisme et de se mettre au service d'organes différents : je puis la dépenser soit en produisant des effets musculaires, soit en éprouvant des sensations visuelles, auditives, etc., ou en produisant de la pensée. Pendant un effort musculaire violent, — marche rapide, saut, danse, exercices gymnastiques, — la sensibilité auditive, visuelle, olfactive, tactile, de même que la pensée et l'attention, est émoussée et inerte; il y a donc lieu de se demander si la même force peut se manifester successivement sous forme de mouvement et de pensée.

Selon nous, l'expérience ne pouvant résoudre la question ainsi posée, il faut s'adresser à l'analyse et au raisonnement. Or, si un mode de mouvement, comme la chaleur, peut se transformer en un autre mode de mouvement, comme un travail mécanique, il est absurde d'imaginer la transformation d'un pur et simple mouvement en une chose qui n'est plus un mouvement, comme la pensée. Au point de vue mécanique, la transformation des forces n'est qu'une continuation du mouvement; il n'y a de *transformé*, quand nous passons de la chaleur à la lumière, que nos sensations de chaleur et de lumière; objectivement, c'est toujours la même quantité de mouvements qui se combinent et aboutissent à des directions diverses. La liste des *énergies transformables* n'est donc que la liste des divers genres de mouvements : on fait abstraction de leurs causes inconnues, et on les classe artificiellement par rapport aux sensations diverses qui peuvent nous les révéler; — ce qui est un rapport tout extrinsèque. D'après ces définitions, comment mettre le sentiment et la pensée, comme tels, dans la liste des *énergies transformables*? — Nous ne pouvons pas réduire le sentiment et la pensée à de simples *rapports* changeant dans l'*espace*, à des *mouvements* au sens mécanique, c'est-à-dire considérés comme simples relations spatiales et indépendamment de toute cause proprement dite. Il y a dans les *changements psychiques* autre chose que des *changements locaux*; il y a, outre leur intensité et leur durée, une *qualité* interne, irréductible à la simple relation externe de la droite et de la gauche, du bas et du haut; on ne peut expliquer une sensation, comme celle de lumière, par une disposition *extérieure* et *locale* de molécules qui, dans leur intérieur, n'auraient subi aucun

changement. Dès lors, quand on dit que le sentiment ne fait pas partie des énergies transformables, on ne fait que dire : le sentiment n'est pas un simple mouvement.

Il n'en résulte nullement que le mental soit un pur *reflet*; au contraire, nous l'avons vu, ce sont les changements externes dans l'espace qui, ne pouvant se comprendre par eux-mêmes, reflètent nécessairement des changements internes dans le temps; et ceux-ci, à leur tour, doivent refléter des actions et réactions d'ordre psychique. A la question de Bain et de Delbœuf : — La même force peut-elle se manifester sous forme de mouvement ou sous forme de pensée? — nous répondrons donc : Non, si vous entendez par force la même quantité de mouvement de tension; cette quantité se manifeste simplement dans divers *organes*, sous forme de divers mouvements dans l'espace. Je puis soustraire au cerveau une partie des conditions physiques du fonctionnement intellectuel : afflux du sang, innervation, chaleur, etc., et alors ma pensée s'affaisse; mais l'état général de l'organisme est toujours exprimé d'une manière adéquate dans ma conscience, sinon sous forme de pensée claire, du moins sous forme de sentiment obscur plus ou moins voisin de l'équilibre.

Plusieurs philosophes (Lange, Renouvier, Bersot, etc.) ont cependant objecté que l'impression produite sur la rétine ou sur l'ouïe par la lecture ou l'audition d'une nouvelle foudroyante : « Votre mère est mourante » ou : « Votre père est ruiné », est sans proportion avec les phénomènes consécutifs d'agitation, de mouvement, de locomotion, etc. Ils en ont conclu qu'il n'existe ici aucune équivalence entre les forces. — Nous répondrons qu'il y a un certain équilibre cérébral répondant à notre équilibre moral et que toute cause qui tend à détruire celui-ci tend à détruire l'autre. Sans doute la lecture de cette phrase : *Votre mère se meurt*, en tant que simple lecture, ne produit pas plus d'excitaton sur la rétine que la lecture de cette autre phrase : *Votre mère se porte bien*; mais, dans le premier cas, l'équilibre moral et l'équilibre cérébral correspondant sont entièrement bouleversés : un tourbillon d'idées et de sentiments se produit, avec un tourbillon cérébral corrélatif; ce tourbillon cérébral provoque à son tour une sorte de tempête physique, — pleurs, cris, mouvements, agitation, battements de cœur, course rapide au chemin de fer, etc. Le ressort du centre même de la vie morale et aussi de la vie cérébrale a été pressé, tandis que le courant nerveux produit par la lecture de lignes indifférentes ne presse aucun ressort, n'ouvre ou ne ferme aucun circuit d'importance capitale. Prenez d'une seule main une bouteille de Leyde, vous ne ressentirez

rien ; touchez le bouton de l'autre main, vous éprouverez la secousse. Quelques mots, en ouvrant un courant intérieur, peuvent faire qu'un homme saute sur un pistolet : il en applique la gueule sur sa tête, presse la détente et meurt. La disproportion apparente de la cause et de l'effet se changerait en harmonie, même au point de vue mécanique, si nous pouvions suivre tous les trajets, toutes les répercussions, toutes les ruptures d'équilibre, tous les désordres intérieurs, depuis la faible vibration de l'ouïe jusqu'au coup de pistolet final. Dans ce pistolet même, le petit mouvement du doigt qui a pressé la détente a mis en liberté une somme considérable de force motrice ; faut-il croire pour cela que les effets n'y soient pas proportionnels aux causes et qu'il y ait création de force dans l'arme à feu? Quelques gouttes d'acide cyanhydrique produisent la mort; faut-il croire qu'une puissance mystérieuse et créatrice ait tiré du néant les effets considérables d'une cause en apparence minime?

Si donc l'on mettait d'un côté tous les mouvements accomplis dans le cerveau, dans les centres de la moelle, dans les moindres parties et particules du corps, de l'autre tous les états psychiques qui existent dans la conscience centrale et ceux qui peuvent exister aussi dans les centres médullaires, dans les cellules mêmes, dans les particules de tout le corps, on aurait une équation exacte entre les deux sommes : on verrait que l'ensemble des mouvements corporels d'un organisme correspond à l'ensemble de ses états psychiques. Comme on n'a point d'instrument pour mesurer avec exactitude l'*intensité* des phénomènes mentaux, on ne peut sans doute montrer *expérimentalement* que la corrélation de cette intensité avec celle des phénomènes physiologiques correspondants est universelle et constante, mais la déduction et l'induction doivent faire admettre cette corrélation, car tous les faits connus sont en sa faveur.

De ce que le sentiment ne fait point partie des énergies transformables, faut-il conclure qu'il ne soit pas une *force* au sens métaphysique, une activité, c'est-à-dire une cause que le mouvement manifeste, ou le mode d'action et de réaction d'une cause? — Nullement; ce peut être au contraire parce que le sentiment est une vraie force, ou la réaction d'une vraie force et d'une activité, qu'il n'est pas « transformable » en un pur rapport extrinsèque et local, en une sorte de *nombre* pythagorique.

Activité peut d'abord signifier *déterminisme* de rapports (sans *force* attribuée aux termes), c'est-à-dire *nécessité réciproque et universelle*; et alors il n'y a pas lieu d'exclure les phénomènes psychiques de l'ensemble des phénomènes qui se *conditionnent*, se

nécessitent, se *déterminent*, réciproquement, c'est-à-dire des facteurs du déterminisme universel, des *conditions du changement*. S'il n'existe d'autres forces que des relations réciproques et régulières, les sentiments et idées sont des forces aussi bien que tout le reste : ce sont même des relations conscientes et, quand il s'agit des plus hautes idées, conscientes de leur universalité. Mais le mot d'*activité* peut aussi désigner une action efficace, un vrai pouvoir causal, une exertion de puissance ; et alors trois hypothèses sont possibles sur la nature de l'activité ainsi entendue : ou elle est physique, ou elle est psychique, ou elle est un *tertium quid*, une réalité supra-physique et supra-psychique, par conséquent transcendante.

En premier lieu, nous n'avons absolument aucune expérience d'une activité *physique*. Là où nous voyons un mouvement, nous *inférons* la présence d'une activité et d'une force, mais la notion même d'activité vient d'ailleurs, puisque tout mouvement dans l'espace se réduit pour nous à une perception de changements *effectués*; le mouvement n'est que le résultat visible de forces en train de se déployer dans des êtres extérieurs à notre conscience. Quant à ce que nous appelons un *corps*, c'est pour nous un ensemble de perceptions détachées du tout de notre conscience. Notre propre corps, en particulier, comme phénomène perçu, ne peut jamais constituer plus qu'un *fragment* du contenu total de notre conscience ; on ne peut donc pas affirmer qu'il soit, en tant que corps à nous connu, le véritable et unique soutien de notre contenu conscient tout entier. Les relations dans lesquelles et par lesquelles notre corps se manifeste à notre conscience, comme objet coloré et mouvant, ne constituent d'ailleurs ni sa vraie existence à lui-même, ni sa vraie activité. Les mouvements moléculaires du cerveau, des nerfs et des muscles sont, nous l'avons vu, de simples signes perceptuels, des modes de représentation qui, comme tels, ne produisent réellement ni le corps même ni les actions corporelles. La réalité apparente du corps, c'est-à-dire sa forme et son mouvement, n'est donc point sa réalité sous-jacente.

Faut-il se figurer la réalité sous-jacente comme un *tertium quid* qui serait, non seulement extra-physique, mais encore extra-psychique? — Ce *tertium quid*, cette réalité extra-consciente que l'on suppose seule douée d'activité, est elle-même une construction dont tous les éléments sont empruntés à notre conscience, y compris l'idée d'*activité*. Si nous n'avions vraiment aucune expérience de l'agir, agir ne serait plus qu'un *mot*, un symbole de pures relations entre des éléments inactifs, et l'activité *extra-consciente* ne serait plus elle-même qu'un fantôme. On dit : — Vous acquérez la notion

d'activité en subissant l'action que d'autres êtres, par exemple d'autres hommes, exercent sur vos sens. — Mais me sentir passivement modifié ne m'apprendra pas l'existence d'une activité autre que la mienne, si je n'ai préalablement aucune expérience d'activité et d'activité *mienne*. Si je ne distingue pas le mouvement de mon bras, quand il est voulu par moi, du mouvement de mon bras contraint, je n'attribuerai jamais ce dernier à une action, à une volonté étrangère. C'est donc dans notre conscience seule que nous prenons l'idée et le type d'une action causale, c'est dans la tension de la volonté, suivie de détente et de déploiement, que nous trouvons notre expérience de l'agir, sans laquelle, encore une fois, ce mot ne serait plus qu'un terme abstrait dénué de sens. En aucun cas il n'est logique de dépouiller les faits de conscience de toute efficace pour admettre ailleurs une efficace dont nous n'avons plus alors aucun exemple connu, et surtout pour attribuer cette efficace à un troisième terme non moins *inconnu*, non moins *inconnaissable*; on aura beau prétendre que ce terme est tout en dehors de notre conscience, nous répéterons que notre conscience seule le pose, sans que l'on comprenne où elle en a pu prendre les éléments constitutifs.

Dès lors, il ne nous reste d'autre alternative que d'attribuer l'activité au contenu de la conscience. En fait, c'est parce que nous accordons à notre volonté une part quelconque dans nos mouvements corporels que nous interprétons les mouvements extérieurs, surtout ceux des êtres animés, par une volonté plus ou moins analogue à la nôtre. — Mais précisément, objecte-t-on, vous n'avez point l'expérience d'une réelle efficace de votre volonté. Vous voyez seulement le mouvement suivre ou accompagner telle volition, mais vous ne voyez pas comment votre volition meut. Nous répondrons qu'il faut distinguer le mouvement tel qu'il est *perçu* et le mouvement s'*exécutant*. Le *mouvement* tel qu'il est *perçu* est une simple représentation dans la conscience, un simple fragment du contenu total de la conscience; la volition ne produit pas directement et ne peut pas se voir produire le mouvement *perçu*. Mais, s'il n'y a pas action transitive de la volition sur la perception de mouvement, qui n'est qu'une sorte de choc en retour, il peut y avoir influence de la volition sur le mouvement *s'effectuant*, action immanente par laquelle la volition est elle-même processus moteur, identité profonde du désir et de l'agir, du vouloir et du mouvoir. En saisissant le vouloir, nous saisirions ainsi le *réel* de la motion même, son actuation. En fait, le mouvement n'est pas d'un côté et l'appétition de l'autre, comme deux courants divers qui tantôt se sépareraient, tantôt viendraient se réunir par accident; il y a un seul et

même courant, un seul et même changement qui a lieu dans le *temps* et qui, par cela même qu'il n'est pas solitaire, mais aidé ou favorisé par d'autres changements simultanés, finit par prendre pour nous la forme de l'*étendue*. On a donc tort de couper artificiellement notre être en deux portions : 1° une conscience avec son contenu; 2° un corps supposé tout à part de cette conscience. D'un côté, mon corps ne m'est connu que comme fragment du contenu total de ma conscience, comme ensemble de signes perceptifs, parmi lesquels, au premier rang, sont les mouvements; d'autre part, dans la réalité, mon existence corporelle et mon existence psychique ne sont ni séparées ni séparables. La volition et la motion sont donc un même processus, considéré ici du point de vue de la conscience, là du point de vue de la perception. La volition sans motion est un abstrait, mais la motion sans volition est également un abstrait, un simple signe pour la perception. Dans l'expérience intérieure, je me vois *voulant*, *agissant*, et agissant sur un milieu qui *résiste*; je me vois, en un mot, faisant *effort* contre quelque chose; or c'est là une volition concrète, une volition-motion à son premier stade, dont les mouvements figurés dans l'espace sont une répercussion ultérieure.

Le mental, avec son activité constante, se retrouve sous tous nos changements d'état physiologiques; il y a seulement des cas où le mental sous-jacent aux changements de l'organisme retentit dans le cerveau et dans la conscience cérébrale; d'autres cas où il reste confiné dans la moelle, probablement sous forme de sensations rudimentaires et cellulaires, qui sont l'état fluide de la sensation au lieu de son état solide; d'autres cas, enfin, où il est presque latent et endormi dans les molécules ou atomes. En étendant l'induction, on admettra quelque chose d'analogue aux rudiments du mental sous tous les phénomènes, même inorganiques, et dès le début de l'évolution. On ne peut, philosophiquement, se figurer les mouvements atomiques que comme enveloppant eux-mêmes des changements dont notre conscience est l'élévation à un ton plus haut, à une clarté supérieure. Le physique est l'ensemble des sensations de résistance actuelles ou possibles qui dérivent de la mutuelle action d'énergies essentiellement internes : il est pour la conscience un mode de sensation très élémentaire, très général, qui se retrouve toujours sous les modes plus élevés, et qui doit correspondre, dans les choses mêmes, à quelque sourd appétit. C'est la même action réciproque des choses qui est saisie tantôt comme expérience mentale, et tantôt, dans une autre partie de ses facteurs, comme mouvement physique; et il n'y a pas là, nous l'avons mon-

tré [1], deux *aspects* parallèles, mais une même série de faits diversement groupés, une même évolution réelle, dont c'est le mécanisme qui est un aspect. Cet aspect est extrait de l'ensemble par la spécialisation du moyen d'appréhension, qui est le *sens* : il est détaché du tout comme fragment pouvant se substituer au tout, de même qu'une formule algébrique subit les transformations et manipulations à la place des objets réels dans lesquels on finit par la retraduire. L'expérience interne est donc la plus complète, parce qu'elle nous fournit un supplément au mécanisme des faits externes : elle nous montre des processus non plus simplement produits et *tout faits*, mais *en train de se faire*, ayant le sentiment de leur propre activité et de leur direction propre.

Si toute appétition est, dans la réalité, un processus moteur en même temps que sensitif (et *vice versâ*), nous pouvons conclure que toute appétition est *force*, *énergie*, au sens philosophique de ces mots. Désirer et sentir, c'est mesurer par la conscience, sous la forme d'une mesure concrète et non abstraite, un rapport de forces. L'arc vivant sent sa tension et l'énergie avec laquelle il se détend pour lancer la flèche : le vrai mouvement radical est son changement appétitif; le mouvement à travers l'étendue qu'il se représente est la figuration, dans le cadre mental de l'espace, du rapport qui existe entre le changement interne et les changements externes dont il rencontre le concours ou l'opposition. Nous sentons toujours notre énergie en synergie ou en conflit avec d'autres énergies. La *force* mécanique mise en liberté par l'innervation et que, dans notre vie intérieure, nous expérimentons comme impulsion de l'appétit, n'est distincte que *phénoménalement*, non en sa nature ultime, de cette impulsion même de l'appétit. L'appétit n'est donc pas seulement le *signe* du processus moteur, mais un de ses facteurs constituants dans la réalité, et probablement son facteur dominant. Dès lors, bien loin que les phénomènes vitaux et mentaux soient un simple résultat accidentel et un accompagnement ultérieur du mécanisme évolutif, ce sont au contraire, comme nous venons de le dire, les phénomènes mécaniques qui ne deviennent *philosophiquement* compréhensibles que par des facteurs ultra-mécaniques. Si tout mouvement local est objectif, toute force agissante est subjective, mentale, *plus que locale*. L'explication la plus radicale des mouvements et de l'universelle évolution est, selon nous, la tendance à réaliser le maximum de bien-être avec le minimum de peine. En un mot, l'activité réelle est dans le processus mental, qui,

1. Voir notre étude précédente.

enveloppant toujours à un degré plus ou moins grand quelque sentiment de soi et quelque perception des limites qu'il rencontre, enveloppe par cela même une représentation possible, une *idée* possible, où se posent l'un devant l'autre le sujet et l'objet. L'idée est la conscience claire de la force et de ses rapports avec les autres forces; elle en est la forme supérieure, à la fois intellectuelle et impulsive : elle est vraiment *idée-force.*

III. — *Importance de la question des idées-forces en morale.*

Quelle est la portée non plus seulement métaphysique, mais encore morale et pratique, de la conception par nous proposée, qui introduit dans l'évolution les facteurs d'ordre mental? Si tout est *déterminé* dans un cas comme dans l'autre, si tout évolue selon des lois, importera-t-il pratiquement que le ressort de l'évolution soit physique ou psychique? Aura-t-on une idée théorique plus exacte du monde et de son déterminisme sans que la liberté, la moralité ou tout ce qui s'en rapproche y aient acquis plus de réelle influence?

I. — Autre chose, moralement comme théoriquement, est un évolutionnisme à ressort mental, autre chose un évolutionnisme à ressort purement mécanique. En premier lieu, un évolutionnisme qui reconnaît que les idées et les sentiments sont des facteurs de l'évolution introduit dans le déterminisme un élément de réaction sur lui-même : l'influence de l'idée. En effet, l'idée ne correspond pas seulement à ce qui a été et qui n'est plus, mais encore à ce qui n'est pas et qui sera. Or, la volition consiste d'abord dans la détermination d'un acte par l'idée d'une chose qui sera; mais cette définition est encore incomplète, et il faut ajouter : la volition consiste dans la détermination d'un acte par l'idée d'une chose qui sera *par nous*, qui n'existera que par notre action consciente, par l'idée même et le désir que nous en avons. Si bien que l'idée de l'efficacité des idées entre comme élément nécessaire dans toute volition. C'est donc faire le sophisme paresseux que de dire : « A quoi bon avoir l'idée de ce qui se passe ou se passera, si tout ce qui doit se passer est déterminé d'avance? » — L'idée, répondons-nous, modifiera psychiquement ce qui se passe, et les mouvements cérébraux corrélatifs de l'idée modifieront physiquement ce qui se passe. De plus, comme en fait nous ne connaissons pas d'avance l'avenir, notre idée de ce qui *peut* être *par nous*, surtout de ce qui *doit* être *par nous*, sera elle-même un des facteurs de cet avenir.

La théorie de la volonté subit donc, dans la philosophie des idées-forces, un changement d'importance capitale, par rapport à l'ancienne psychologie spiritualiste et au fatalisme mécaniste en honneur dans la nouvelle psychologie. Nous avons un besoin absolu à la fois du déterminisme dans la connaissance et d'un certain indéterminisme dans la pratique. Point de science possible si tout ce qui est objet de science n'est pas déterminé selon des lois; pas d'action possible si tout est déterminé *indépendamment* de notre action même, de l'idée qui la dirige, du sentiment qui l'excite, et si nous ne nous concevons pas comme coopérant pour notre part à l'avenir. La science a pour condition la dépendance des parties par rapport au tout; l'action, la dépendance du tout *en voie de se faire* par rapport à ses parties intelligentes, dont nous sommes. Ces deux points de vue ne sont pas contradictoires, puisque en définitive l'action du tout et celle des parties sont réciproques. Nous ne pouvons donc agir sans nous représenter une portion de l'avenir qui, pour être, attend que nous la fassions être, une part du résultat final qui ne se produirait pas sans la pensée et le désir efficaces que nous en avons. L'avenir nous paraît ainsi *non déterminé*, en tant que nous participerons à sa détermination au lieu d'en être les simples contemplateurs et d'attendre passivement son lever comme celui du soleil. L'avenir nous semble d'autant plus indéterminé que nous ne savons pas, encore une fois, ce qui *sera* : il y a ainsi, par une bienfaisante ignorance, réelle indétermination de l'avenir *pour notre esprit*. L'idée de cette indétermination relative, jointe à l'idée de la part que notre moi individuel peut prendre à la détermination du résultat universel, produit en nous ce qu'on appelle l'idée de la liberté. En d'autres termes, le *tout* futur nous étant inconnu, nous agissons, nous partie coopérante : 1° d'après une certaine idée que nous nous formons de ce que le tout *peut* être et *doit* être; 2° d'après une certaine *idée* que nous nous formons de notre pouvoir sur nous-même et sur le tout, en un mot, du degré de notre contribution personnelle à l'œuvre universelle. De là un *idéal* de ce qui doit être et un *idéal* de notre puissance pour le faire être. Agir sous ces deux idées, c'est les réaliser par le fait même, dans la mesure où elles sont réalisables. L'idée marque donc bien le point où le déterminisme finit par se retourner contre lui-même dans notre conscience, comme le serpent qui se mord la queue [1].

1. Voir, dans la *Revue philosophique* (1887), l'étude consacrée à notre livre sur *la Liberté et le Déterminisme* par un esprit des plus pénétrants, demeuré en somme fidèle à la pensée de Kant. M. Darlu reconnaît dans notre travail des parties « solides et durables » : 1° la réfutation de l'indéterminisme, tel du moins

Kant, lui aussi, s'est proposé de concilier la liberté avec le déterminisme, mais en assignant à chacun des deux un domaine différent. Le déterminisme gouverne le monde des phénomènes, seul connu et seul connaissable; la liberté *règne* dans le monde des noumènes, inconnu et inconnaissable. C'est cette manière de concilier que nous ne pouvons admettre comme suffisante. J'ai besoin d'avoir une activité personnelle là où j'agis, là où je connais mon action et son milieu, là où je me connais moi-même. Triste consolation pour un prisonnier que de se dire : — Je suis rivé à des chaînes dans la prison que je connais, mais je me promène librement dans un monde que je ne connais pas; mes chaînes elles-mêmes, avec ma prison, sont l'expression symbolique de ma liberté transcendante, et si je souffre en ce monde, peut-être cette souffrance, dans un monde inconnu, est-elle une jouissance transcendante.

Kant, dans un passage célèbre de la *Critique du jugement*, a indiqué lui-même la nécessité de rapprocher le concept de la nature et le concept de la liberté, qu'il avait séparés « comme par un abîme »; il dit que le monde de la liberté doit avoir une « *influence* » sur le monde de la nature. Mais il ne montre pas cette influence, ou du moins il la réduit à la « finalité de la nature », à une sorte de symbolisme par lequel la nature exprime l'X de la liberté transcendante, qui est moins la nôtre que celle de Dieu. Entre les deux « abîmes » de la nature et de la liberté humaine, Kant intercale ainsi ce que les gnostiques appelaient précisément par excellence l'*Abîme*. L'absence d'un véritable trait d'union, spéculatif et moral, entre la critique de la raison pure et la critique de la raison pratique nous semble le grand *desideratum* de la philosophie kantienne. Le noumène et le phénomène demeurent chacun à part, et leur conciliation apparente n'est que la superposition d'X à toutes les données réelles et déterminées du problème. Nous demeurons, dans toutes nos actions, soumis à la loi de la nécessité + X. La philosophie des idées-forces essaye de donner à X une valeur saisissable pour la conscience, en montrant comment le dé-

qu'il a été présenté jusqu'ici; 2° la théorie du déterminisme de la volonté. Mais, selon notre bienveillant et sympathique appréciateur, nous n'aurions pas dû entreprendre le rapprochement de l'indéterminisme et du déterminisme sur le terrain même de l'*expérience* et des relations causales; il eût mieux valu revenir à Kant et à sa conciliation du phénomène avec le noumène. — Quelque belle que soit la part « de vérités acquises à la science » dont on nous fait honneur, nous gardons cependant, non pour nous-même, mais pour la philosophie de notre temps, une ambition plus haute : nous persistons à croire que la conciliation tentée par Kant est de celles auxquelles la philosophie ne peut « s'en tenir ».

terminisme même tend à réaliser l'idée de liberté, ou, si l'on veut, comment la liberté, supposée réelle, tend à se soumettre le déterminisme. Elle cherche ainsi une synthèse véritable au lieu d'une duplicité de thèses, une vraie conciliation sur le terrain de la conscience au lieu d'une superposition demi-mystique. Ne nous payons pas de mots en nous attribuant une liberté nouménale, semblable à la liberté d'un mort, dans un monde pareil au néant; pour proposer du problème une solution qui ne soit pas simplement verbale et illusoire, il faut se rappeler que le monde de l'action, comme celui de la pensée, est un monde de *relations causales* : nous devons agir sur la réalité, dans la réalité, par la réalité; nous voulons être cause parmi des causes. Jusqu'à quel point pouvons-nous l'être? Quel est le degré d'indépendance individuelle compatible avec la dépendance réciproque universelle? Quelle est l'efficacité, la force qui peut appartenir à l'idée de liberté? Voilà le problème, et c'est un problème de causalité. Il ne sert à rien de se tirer d'affaire en disant, avec Kant et Schopenhauer : — Dans le monde des relations causales le déterminisme est la loi unique, et la liberté (qu'on pourrait tout aussi bien appeler d'un autre nom quelconque) règne dans un monde *hypothétique* qui, s'il existait, serait en dehors de toute relation causale.

Quand nous rapprochons le déterminisme et la liberté dans le monde même des relations causales, nous ne prétendons pas pour cela que le monde *réel* où nous devons *agir moralement* soit exclusivement un monde de relations mécaniques et de phénomènes mécaniques; nous venons de soutenir, au contraire, que le mécanisme est seulement un des aspects de ce monde, auquel tout le réel ne peut se réduire. Le monde des relations causales enveloppe une causalité *psychique* et non pas seulement mécanique; c'est cette causalité psychique qui est, selon nous, compatible avec une certaine action de la volonté intelligente sur la marche de l'évolution. A un premier moment cette action s'exerce sous l'idée d'indépendance personnelle, sous l'idée du *moi*, qui confère en effet à l'action une certaine indépendance, un certain caractère *mien*. A un second moment, l'action peut s'exercer sous l'idée d'une dépendance volontaire du moi par rapport à l'*universel*, c'est-à-dire d'un désintéressement par lequel le moi ne se pose en son indépendance que pour se mettre lui-même sous la dépendance du bien universel. C'est l'action morale, qui réalise le plus possible pour l'homme l'idéal de la liberté [1].

1. Voir *la Liberté et le Déterminisme*, 2e partie, ch. I et VI.

II. — Outre la possibilité d'une réaction du déterminisme sur lui-même par l'idée de liberté, l'évolutionnisme des idées-forces a un second avantage moral et pratique. C'est que, considérant le déterminisme universel comme un effet, non comme un principe, il n'érige plus le déterminisme connu de nous en mesure absolue de la réalité. Tandis que l'évolutionnisme mécanique suspend la réalité entière au principe de « la persistance de la force », l'évolutionnisme psychique n'attribue au déterminisme qu'un caractère relatif. Par le fait même de penser notre activité volontaire et consciente, qui est de nature subjective, nous l'objectivons artificiellement et nous nous la représentons comme déterminée tout entière par des lois *autres qu'elle-même*, où elle n'a aucune part; mais ce n'est pas la loi qui fait vraiment l'action; c'est l'action qui contribue à faire la loi et s'y exprime. La loi est une représentation objective et une traduction déterministe de l'activité, mais, en elle-même, l'activité n'est pas l'esclavage d'une loi; la loi est plutôt sa borne, c'est-à-dire son point de rencontre avec d'autres activités. En un mot, le déterminisme extérieur est relatif à la nature intime d'une certaine activité ou d'un ensemble d'activités dont il est l'expression, et qui peut envelopper plus que les *lois actuelles* ne nous révèlent. On ne peut donc pas absorber la puissance causale tout entière dans le mécanisme brut, puisque de cette même puissance causale sont sorties la pensée et la volonté, la finalité volontaire des êtres conscients; on ne peut même pas l'enfermer tout entière dans les limites de notre pensée et de notre connaissance. Cette notion d'une puissance capable de fournir plus que notre pensée ne conçoit frappe d'un caractère provisoire toutes les formes actuelles du déterminisme, au lieu de les ériger en quelque chose de *définitif* et d'*infranchissable*. Le monde présent n'est qu'une manifestation partielle et transitoire de la *causalité*, et nous ne pouvons mesurer la causalité entière à notre expérience présente. Ainsi, non seulement la philosophie des idées-forces rend le déterminisme plus flexible et plus intellectuel, mais elle le change en un *progrès* possible et *peut-être* indéfini sous le rapport mental. Un évolutionnisme purement mécanique, au contraire, renfermant l'action du mental dans des limites étroites et fixes, ou même niant cette action, ferme la porte à l'espoir d'un véritable progrès. Mais ce dogmatisme négatif est inadmissible. On ne peut ni concevoir l'entier anéantissement de toute énergie psychique dans l'univers, ni imposer d'avance des bornes à l'évolution de cette énergie, conséquemment à la force de réalisation des idées. D'une part l'annihilation de toute énergie mentale est inconcevable, parce que l'idée même d'énergie est un emprunt à notre conscience et que

les éléments de notre conception du monde sont également des emprunts à notre conscience : un monde qui n'aurait plus absolument rien de commun avec la vie, avec le sentiment, avec la pensée, serait un monde abstrait et mort. D'autre part, nous ne pouvons ériger l'état présent de l'énergie psychique en mesure absolue du possible dans l'avenir; nous ne pouvons donc limiter à l'avance le progrès possible.

Le défaut de la théorie évolutionniste telle que Spencer l'a exposée, c'est qu'il n'a pas distingué l'équivalence mécanique des forces et le progrès mental. Nous avons essayé ailleurs de mettre en évidence cette distinction [1]. Si on ne peut pas d'avance assigner de limites à l'énergie mentale, c'est que l'équivalence physique des mouvements extérieurs peut se concilier avec un progrès intérieur de la volonté vers des formes de plus en plus élevées, qui ne sauraient se tirer analytiquement de la définition de leurs causes et qui ne sont pas non plus en totale équivalence psychique avec elles. La nature se répète mécaniquement, elle change mentalement. Les déterministes ont donc raison de dire que les effets des volontés ont des causes, mais les partisans de la liberté ont raison de dire que ces effets ne sont pas déterminés uniquement par la loi toute physique de l'équivalence entre les mouvements, puisque l'équivalence dans l'ordre de la quantité n'a point empêché le progrès dans l'ordre mental, où sont apparues des qualités nouvelles et toujours plus précieuses, pensée, volonté, amour. La perfectibilité future ne peut être ni affirmée ni niée avec certitude, elle demeure un problème que l'homme, pour sa part, essaye de résoudre par le fait, en travaillant au progrès de l'humanité et du monde moral, comme *s'il était possible*. La force évolutive des idées ne peut donc *pour nous* être renfermée d'avance dans des limites certaines. Elle dépend, en effet : 1° de conditions objectives qui nous sont inconnues; 2° de conditions subjectives qui nous sont connues et parmi lesquelles se trouve notre idée même d'un progrès possible. La doctrine des idées-forces est ainsi une philosophie de l'espérance, au lieu d'être une « philosophie du désespoir ».

En résumé : 1° Au point de vue psychologique et métaphysique, il est irrationnel de voir des « facteurs », des causes et des *conditions* de changement en toute chose, excepté dans ce qui voit, sent, pense les facteurs mêmes, les conditions et les causes.

1. *La Liberté et le Déterminisme*, p. 189, 190. Voir aussi, dans la *Revue des Deux Mondes* (1889), nos études sur les *Transformations de l'idée morale*, III. *Fondements psychologiques et métaphysiques de la moralité*.

2° Au point de vue moral, c'est la question capitale de la philosophie pratique que de déterminer jusqu'à quel point les idées sont réalisables. Toutes les idées morales sont des concepts généraux ou même universels, et ce n'est pas seulement par leur *contenu sensible* que ces idées déterminent l'action, mais encore par la généralité qu'elles expriment. Lorsqu'à la bataille de Véséris, a-t-on dit avec raison, le consul Décius se dévouait pour la *patrie*, la cause de son action résidait dans une *idée générale*, non dans les perceptions particulières d'individus ou de monuments qui ne sont que la *matière* de cette idée et qui, « dépouillées de la dignité de l'universel, perdraient toute autorité sur la conduite [1] ». Donc, par leur contenu et par leur forme, les idées morales exercent une action en se concevant, en éveillant les émotions particulières qui se rattachent, soit aux objets particuliers qu'elles résument et symbolisent, soit à l'universalité même de leur forme, laquelle devient un symbole de l'univers et provoque en nous ce qu'on peut nommer l'émotion cosmique. Tout concept, comme celui de la Patrie, de l'Humanité, de l'Univers, excite une infinité de perceptions renaissantes : c'est le sommet, seul éclairé, d'une vague qui se soulève des profondeurs de notre conscience. Et ces perceptions enveloppent des sentiments, aussi puissants et même plus puissants que ceux qui répondent à un objet particulier. Patrie! Humanité! Avec ces mots-là, on a entraîné des armées et des peuples. Il en est de même du concept de la liberté morale, où nous avons cherché un trait d'union intelligible, à la fois pratique et théorique, entre les deux grandes théories du déterminisme et de la liberté, l'une qui est le fondement même de la science, l'autre qui est le fondement de la morale.

3° Dans la sociologie, les idées-forces sont l'expression des pensées élaborées par l'humanité entière, ainsi que des sentiments et des impulsions qui ont correspondu à ces pensées. Elles sont donc, en quelque sorte, des *formes* de la conscience sociale, présentes à la conscience individuelle comme le type de l'espèce est présent à l'organisme de l'individu. Mais ces idées collectives sont aussi des *forces* collectives, des moyens d'action et de direction qui assurent l'influence de la société entière sur chacun de ses membres sans empêcher la réaction de chacun sur l'ensemble. Parmi les idées-forces collectives, il ne faut pas seulement compter les idées morales, sociales, religieuses; il faut compter aussi les idées logiques. Les idées logiques, en effet, ne sont pas uniquement des formes de la pensée individuelle qui permettent à chacun d'appliquer son esprit

1. M. Darlu, *ibid*.

à la connaissance des objets; elles sont aussi des formes nécessaires de la communication des pensées, de la société intellectuelle qui a pour instruments les signes. Si le langage est une logique, la logique est aussi en elle-même un langage. Le principe de contradiction est une forme de la logique sociale en même temps que de la logique individuelle. On en peut dire autant du principe de causalité, et même de toutes les idées métaphysiques, dans lesquelles une analyse attentive retrouverait un facteur social. Les idées constituent de la force collective emmagasinée dans l'individu; elles sont de l'hérédité intellectuelle, qui réagit sur l'hérédité physique et peut, par l'éducation, la diriger, parfois même la dominer.

Partout donc l'idée apparaît comme ayant une efficace, comme renfermant en soi des conditions de changement pour les états de conscience et, en vertu du lien de ces états au mouvement cérébral, pour le cerveau lui-même. On n'a pas énuméré toutes les causes et forces de la nature quand on a énuméré tous les mouvements. Il peut y avoir et il y a d'autres activités que celles qui sont purement mécaniques : ce sont les activités psychiques. Les idées sont les expressions à la fois de ces activités et des mouvements par lesquels elles se traduisent au dehors. Elles sont des intermédiaires entre le monde du mouvement et le monde moral. Pour le véritable évolutionnisme, loin d'être inertes, les idées sont les formes conscientes de l'action. Ce n'est pas passivement, mais bien en se mouvant, en sentant, en agissant, que l'être arrive à penser; la pensée est une révélation de l'énergie mentale, non de l'inertie mentale. Elle est toute autre chose qu'un éclairage, et si on veut chercher des comparaisons dans le domaine de la lumière, il faut dire plutôt que les idées constituent des centres de clarté et de force analogues aux étoiles, des systèmes astronomiques où la force à la fois éclairante et motrice répandue dans l'univers se concentre, rayonne en agissant, agit en rayonnant, tâche d'attirer tout à soi ; et le monde, finalement, se trouve entraîné là où s'est accumulé le plus de force avec le plus de lumière.

Alfred Fouillée.

UN VIEIL ARGUMENT

EN FAVEUR DE LA MÉTAPHYSIQUE

« L'homme est un animal métaphysique », dit M. Fouillée, en manière de conclusion, dans son récent ouvrage [1]; et, en somme, c'est notre avis. A y regarder de près, tout le monde est métaphysicien, constamment métaphysicien, même ceux qui s'en défendent le plus vivement. Tout le monde, en effet, croit à des existences indépendantes de la conscience; tout le monde admet, pour le moins, un monde physique extérieur et des êtres psychiques distincts des représentations que nous en avons. Or ce qui est placé hors de la conscience est aussi placé hors du phénomène ou de l'expérience. « Toute expérience se ramène, en définitive, à une certaine conscience que nous avons. » Au delà, la pensée ne saisit plus rien directement, nous disons même qu'elle ne saisit rien du tout. Si donc la science est limitée à l'expérience, au phénomène, elle ne saurait produire ni justifier la croyance à une réalité, psychique ou physique, située hors de la conscience. Cette croyance relève de la métaphysique. La science reconnaît bien un monde physique et une multiplicité de vies psychiques, mais elle n'est pas autorisée à les placer hors de la conscience. C'est au sein de celle-ci qu'elle doit les distinguer [2]. Comment donc expliquer que personne, en fait, n'observe cette réserve imposée à la science? Et beaucoup vont plus loin : ils ne craignent pas de déterminer la nature de ce monde extérieur et de marquer ses rapports avec l'ensemble des faits de conscience; ils affirment même des existences, comme celle de la vie future et celle de Dieu, pour lesquelles il ne se trouve point de modèle dans le monde des phénomènes. Comment le légitimer? —

1. *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience.*
2. Voir notre ouvrage de philosophie générale, *le Phénomène.* — Nous renvoyons également à cet ouvrage pour la plupart des sujets qui seront en discussion dans la suite de cet article.

Serait-ce que la science ne donne pas pleine satisfaction à la pensée, qu'elle laisse d'importantes questions en suspens, qu'elle ne va pas aussi loin que l'intelligence et par conséquent ne suffit pas à son développement régulier? Il y a longtemps qu'on le prétend, et l'argument n'a pas été abandonné dans les tentatives récentes en faveur de la métaphysique. M. Fouillée, par exemple, essaye de conserver la « notion de l'au-delà, du transcendant », comme « l'expression, en quelque sorte symbolique, de l'expérience même que nous avons de nos ignorances et des bornes indestructibles de notre savoir »; et, à propos de « l'interrogation » métaphysique, il n'hésite pas à écrire : « le silence serait la mort même de la pensée ». A cela, les adversaires de la métaphysique opposent qu'à l'impossible nul n'est tenu, qu'il est sage de renoncer à un problème, même très intéressant, s'il est insoluble, et qu'en vérité il y a des problèmes insolubles. La réponse n'est pas sans valeur. Cependant, elle nous paraît trop modeste, non seulement pour l'esprit humain, mais encore pour la science. — Notre avis, c'est qu'il n'y a pas de véritables problèmes qui échappent à la science. Ceux qu'elle ne pourra jamais résoudre, ceux qui sont décidément réfractaires à ses procédés, et qu'on doit par cela même abandonner, ce sont des problèmes contradictoires, des pseudo-problèmes. La pensée, dûment consultée, ne les pose pas. Quant aux véritables problèmes, à ceux qui sont dictés par les lois mêmes de la pensée, ou qui ont un sens conformément à ces lois, ils sont tous du ressort de la science. Il y en a beaucoup, sans doute, qu'elle n'est pas actuellement en état de résoudre, et il y en aura toujours beaucoup de non résolus devant elle, mais il n'y en a pas qui la dépassent par la portée logique de leurs termes. Selon nous, par conséquent, la science phénoménale, la science des faits de conscience (encore une fois, il n'y en a point d'autre), suffit à la pensée comme elle se suffit à elle-même, répond à toutes nos aspirations théoriques, peut prétendre à l'explication progressive de tout ce qui doit être expliqué, et, s'il est légitime de la dépasser, ce n'est pas pour trouver dans la métaphysique un complément d'informations dont nous serions censés avoir besoin, c'est sous une influence et pour un bien d'ordre strictement pratique. Renvoyons à une autre étude la démonstration de la seconde partie de cette thèse, et répondons ici aux principales objections qu'on a faites et qu'on peut faire à la première partie.

I

Pour donner satisfaction à la pensée, il faut d'abord expliquer les choses en elles-mêmes. — Mais remarquons, avant d'aller plus loin, qu'il serait contradictoire de prétendre tout expliquer à cet égard, même l'élément de différence que chaque chose contient nécessairement. Expliquer la nature des choses, c'est coordonner, comparer ces choses, c'est les faire entrer dans des cadres, c'est les rapporter à des classes, à des lois : or le pur différent ne saurait se prêter à de telles opérations. Les choses ne deviennent objets de connaissance, du moins d'une connaissance précise, que par leurs éléments de ressemblance. Tout ce que la science peut tenter, et la métaphysique n'en ferait certainement pas davantage, c'est de substituer à l'élément propre des choses un correspondant formé par une combinaison d'abstraits généraux, c'est-à-dire d'abstraits fondés sur les éléments de ressemblance. En se combinant, les abstraits généraux se limitent réciproquement : il en résulte une sorte de particularisation qui représente dans une certaine mesure les choses individuelles, et qui a l'avantage de soumettre partiellement à la science un de leurs éléments qui lui échappait. Mais ce n'est qu'une substitution partielle ; il reste toujours dans les choses une particularité finalement inconvertible aux types et aux lois, et qui demeure en dehors de toute explication. — Il serait également contradictoire de prétendre expliquer directement, sans une substitution analogue à la précédente, la nature de l'élément psychique, et surtout de l'élément affectif, des phénomènes. Il en serait ainsi, du moins, pour ceux qui, avec nous, regardent l'élément affectif comme celui qui précède les rapports et par conséquent leur échappe. Demander qu'on considère en eux-mêmes nos plaisirs et nos peines, qu'on les compare directement, et qu'on les réduise ainsi à des unités abstraites, ce serait demander de mettre en rapport justement ce qui par définition ne saurait y être. La pensée ne le réclame donc pas, et la science peut négliger cette difficulté, aussi bien que la précédente, sans qu'on ait le droit de lui objecter qu'elle ne donne pas pleine satisfaction à l'intelligence. Tournons-nous vers les véritables problèmes.

La science n'irait-elle pas jusqu'au fond des choses, jusque dans leur nature intime, jusque dans leur « être »? — C'est l'avis de M. Fouillée. « Que nous montrent vos sciences objectives? dit-il. Elles nous apprennent dans quel ordre constant s'accompagnent ou se suivent tels et tels phénomènes donnés, quelles que soient en

nous les sensations qui nous les révèlent, quelles que soient en dehors de nous les actions qui les produisent. La science positive a donc pour objet les lois, non les choses ; la vérité, non la réalité ; les formes constantes et les cadres de notre expérience, non le contenu vivant et intuitif de l'expérience même, non le sentiment intime de l'être et de l'action... Elle range les phénomènes dans l'espace et dans le temps; elle les compte, elle les pèse, elle les nomme : elle ne les regarde jamais en eux-mêmes. » — Certes, s'il en était ainsi, nous reconnaîtrions que la pensée doit dépasser la science. L'esprit ne peut se tenir pour satisfait, même lorsque « tout brille au dehors », si « tout reste obscur au dedans ». Mais en est-il ainsi, et cette distinction est-elle fondée? Nous ne saurions l'admettre. Non seulement nous ne comprenons pas comment on saisirait des phénomènes indépendamment des sensations qui nous les révèlent, car ils ne sont rien que par ces sensations, avec lesquelles d'ailleurs ils s'identifient; mais encore nous ignorons comment on pourrait connaître les rapports de ces phénomènes indépendamment de leur nature. N'est-ce pas sur la nature de leurs termes que les rapports se fondent? N'est-ce pas elle que toujours ils expriment? Sont-ils enfin quelque chose sans elle? Oui, même lorsqu'il ne s'agit que des rapports de succession causale, même lorsqu'on ne considère que l'ordre des choses dans l'espace, on a affaire à la nature des termes de ces rapports. Si un fait est sous la dépendance d'un autre, cela tient à leur communauté de nature. De même, la différence de situation entraîne et suppose une différence dans les qualités qui semblent plus intimes. A plus forte raison les lois, qui ne sont point intelligibles à un autre titre qu'à celui d'abstraits généraux dégagés des événements individuels, ne sauraient, sans la connaissance préalable de ces événements individuels, être dégagés par la science. Enfin ces formes constantes et ces cadres de l'expérience, dont il nous est parlé, doivent également avoir leur origine dans le contenu vivant de l'expérience intime. Donc la distinction entre « la méthode tout extérieure » de la science et la méthode intérieure qu'il serait question de réserver à la métaphysique, est sans fondement. La science, obéissant à la loi de division du travail, néglige parfois certains caractères des choses qu'elle étudie; en particulier, elle ne considère pas toujours les qualités dernières, nous entendons celles qui ne se dégagent qu'au dernier degré de l'analyse; mais ce qu'elle étudie, elle l'étudie au dedans aussi bien qu'au dehors, ou plutôt elle l'étudie tel que c'est.

S'attachera-t-on à ce que nous venons de concéder à propos de la division du travail, et répliquera-t-on que la science ne saurait aller

au fond des choses, par cela même qu'elle n'étudie jamais qu'un fragment de l'univers? C'est ce qu'a fait M. Fouillée. Il a montré, en particulier, que la science est toujours ou subjective, ou objective, et il en a conclu que quelque chose lui échappe nécessairement de la vivante réalité. « N'en déplaise aux idéalistes d'une part et aux matérialistes de l'autre, dit-il, le monde réel, c'est le monde à la fois objectif et subjectif, physique et mental, à moins qu'on ne nous mette nous-mêmes en dehors de la réalité universelle, qui alors ne sera plus universelle. » « De là la nécessité d'une étude supérieure qui ramène à l'unité l'expérience entière. » La métaphysique, qui fournit cette étude, est ainsi « la seule qui soit orientée vers la réalité même ». — Assurément, répondons-nous, une étude supérieure aux sciences particulières est nécessaire, mais cette étude n'est pas la métaphysique. Appelez-la science générale, ou philosophie générale, comme nous l'avons fait nous-même ailleurs, mais non métaphysique. Il y a une distinction importante sous cette distinction de mots. La philosophie générale, en effet, reste une véritable science; elle ne se distingue des sciences particulières ni par sa méthode, ni par la nature fondamentale de son domaine; c'est toujours dans le monde phénoménal qu'elle doit s'enfermer. Nous l'avons définie l'étude des dernières diversités de l'expérience. Étant données les réductions supérieures des sciences particulières, elle a pour tâche d'abord d'en dégager l'unité, puis d'en définir les caractères particuliers en partant de cette unité même; par exemple, étant donnée l'opposition du psychique et du physique, qui résume à un certain point de vue le travail abstractionnel des sciences particulières, la philosophie générale doit en chercher la conciliation dans une unité supérieure, l'unité abstraite de la conscience, et marquer ensuite ce que chacun des deux termes représente de propre dans la conscience. En tout cela, elle ne fait que prolonger ou que précéder les opérations des sciences particulières, sans sortir à aucun degré du domaine strict de la science. — La métaphysique, au contraire, n'a de raison d'être que si elle dépasse cette limite; son objet, c'est l'ultra-phénomène, que d'ailleurs nous ne confondons ni avec le noumène kantien, ni avec l'absolu de la plupart des philosophes. En dehors des faits de conscience, elle pose d'autres réalités qu'elle essaye de coordonner entre elles et avec eux, et s'il lui arrive de concevoir ces réalités encore comme des faits de conscience, au moins doit-elle ajouter que ce sont des faits de conscience extériorisés, « déconscienciés ». Ainsi seulement la distinction de la métaphysique et de la science peut porter sur un point décisif, se faire d'après un élément fixe et précis, et par conséquent prendre

place dans une bonne classification des études. Ainsi seulement, d'autre part, elle peut se concilier avec la nature des questions ordinairement agitées sous le nom de métaphysique.

D'ailleurs, la métaphysique que propose M. Fouillée n'échappe pas à notre définition. Son titre de métaphysique « immanente », ou « fondée sur l'expérience », n'est pas entièrement justifié. Elle ne s'élève au-dessus des sciences particulières qu'en dépassant le phénomène. Comme elle confond le monde objectif avec le monde extérieur, et le monde subjectif, ou encore le monde psychique, avec celui de la conscience, elle est bien obligée, en vue de sa « synthèse ultime », d'accepter un monde extérieur et opposé à la conscience. Et, en fait, elle le pose d'emblée et sans critique. Or qu'est-ce que cela, sinon dépasser l'expérience? M. Fouillée lui-même ne l'a-t-il pas implicitement reconnu en écrivant que « toute expérience se ramène en définitive à une certaine conscience que nous avons »? — Mais il y a plus. Cette métaphysique cherche à saisir dans le monde psychique, non seulement des états et des actes de conscience, mais le sujet de ces actes et de ces états, le « sujet conscient pour qui les faits intérieurs ne sont encore que des phénomènes, des objets de conscience, des représentations », le sujet qui « ne peut plus s'appeler proprement un phénomène ». Comment donc cette métaphysique pourrait-elle être appelée une métaphysique d'expérience? Y aurait-il deux espèces d'expérience, c'est-à-dire deux manières de saisir, d'éprouver immédiatement, celle des phénomènes et une autre dont nous ne pouvons nous faire aucune idée? Car enfin, ce n'est pas « l'abstraction réflexive » de Maine de Biran, recommandée par M. Fouillée, qui nous éclairera à cet égard. « La réflexion abstrayant le sujet qui pense de tous les objets par lui pensés », ou bien ne saisit rien du tout au terme de son opération, ou bien saisit encore un objet, car il n'y a pas de pensée possible sans un objet. Or si nous saisissons un objet, Maine de Biran enseigne que nous sommes encore dans le monde des phénomènes. Eh oui, sans doute, nous y sommes encore; l'expérience, quelle qu'elle soit, ne s'étend pas au delà, et si votre métaphysique prétend s'avancer plus loin, c'est qu'elle n'est pas une métaphysique d'expérience. — Elle ne l'est pas non plus quand elle « risque des inductions sur la permanence indéfinie de notre être ». En vain nous dit-on que la vie à venir serait supposée « homogène, en ses attributs les plus essentiels et les plus précieux, avec la vie présente » : encore en différerait-elle par des conditions et des caractères dont nous n'avons aucune expérience, et sur lesquels justement porte la question. Et puis, nous n'oublions pas que l'expé-

rience ne comporte rien que d'actuel; que l'avenir et le passé doivent, pour y trouver place, être actuels eux-mêmes; et que l'hypothèse d'une vie future enveloppe précisément l'idée d'un avenir non actuel, d'un avenir posé indépendamment de la conscience actuelle et existant après elle. — Enfin nous sortons de l'expérience, quand nous nous efforçons « de remonter à une réalité initiale d'où procèdent toutes choses ». M. Fouillée déclare bien qu'il ne s'agit pas de trouver une substance ou une cause de l'expérience complète, ce qui lui paraît pourtant ailleurs constituer « les dernières questions de la métaphysique », mais seulement d'exprimer le monde actuel ou réel en ses termes ultimes. Soit; mais, si nous comprenons bien, ces termes ultimes ne cesseraient pas d'être des réalités existant par elles-mêmes et achevées en elles-mêmes; ce « principe suprême » qui, est-il dit, se communique à moi et aux autres êtres, ce « divin », dont « l'humanisation » fait question pour la métaphysique, serait encore un « concret » commun à tous les êtres. Or l'expérience donne-t-elle des concrets de ce genre? Dans l'expérience, concret et individuel ne sont-ils pas synonymes? Pour qui reste dans l'expérience, l'extension d'un terme à une série d'autres termes peut-elle se faire autrement que par généralisation et dans l'abstrait? Si le terme ultime était concret, il existerait seul en vertu, de son universalité même; ainsi s'évanouirait la multiplicité des individus et avec elle l'expérience tout entière. — Non, cette métaphysique n'est pas strictement expérimentale, et nous pouvons dire que toute métaphysique a pour objet l'ultra-phénomène, ce qui dépasse l'expérience. Or comme, d'autre part, on n'a pas besoin de sortir de l'expérience pour achever l'œuvre des sciences particulières; comme il y a place, au sein même du phénomène, pour une science générale, il est bien permis de conclure que le rôle de la métaphysique n'est pas encore justifié.

Mais peut-être la science reste-t-elle impuissante à atteindre le fond des choses, en ce que ses objets, les phénomènes, ne sont pas les choses elles-mêmes, mais seulement leurs symboles. « La vérité de la science, dit M. Fouillée, est d'une nature toute relative, puisqu'elle est simplement représentative d'objets qui demeurent inconnus. La science est une série de signes ordonnés d'une manière symétrique avec la mystérieuse série des choses : c'est une algèbre. » A notre avis, cette distinction entre la chose et le signe, entre l'être et le paraître, tout ancienne qu'elle soit, est aussi vaine que celle de la méthode intérieure et de la méthode extérieure. Supposons-la juste, il n'en résulterait point encore que la métaphysique dût compléter les lumières de la science : l'être ne pouvant être connu que

par ses manifestations, la métaphysique en serait réduite à l'étude de celles-ci, tout comme la science, et ses résultats ne pourraient être vrais que dans la mesure où les manifestations seraient fidèles, ce qu'elle n'aurait aucun moyen de décider. M. Fouillée reconnaît que la métaphysique resterait « encore en partie symbolique » : en vérité, elle le serait entièrement; il n'y aurait à cet égard aucune différence entre elle et la science. Du moment que l'on tient la série des choses pour mystérieuse, toutes les connaissances doivent être regardées comme symboliques, et l'impossibilité d'établir une comparaison entre elles et les choses entraîne l'impossibilité d'établir des degrés dans la valeur des symboles. Mais allons plus loin : au nom de quoi distinguer ainsi entre l'être et le paraître, entre la chose et sa manifestation? — Est-ce parce que « les lois que la science découvre ne sont pas et ne peuvent pas être des actes réels ni de réels procédés de la nature »? Cette remarque est vraie, sans doute; elle est vraie pour la science générale aussi bien que pour les sciences particulières; elle serait vraie pour la métaphysique elle-même, si celle-ci restait strictement conforme aux conditions de la connaissance. Mais on ne saurait y trouver une raison de distinguer entre l'être et le paraître. C'est assez de distinguer entre le concret et l'abstrait. Les lois ne sont pás des actes réels, parce qu'elles sont des abstraits, et que le réel proprement dit, le réel agissant, est concret. Le réel agissant contient toujours un élément de différence, avec un élément de ressemblance : or dans la loi, comme dans la classe, comme dans l'abstrait général, il ne reste que l'élément de ressemblance. Il n'est donc pas étonnant que la loi n'ait pas tous les caractères du réel, et qu'elle ne soit pas une véritable action. Nous voudrions insister sur ce point et mettre en évidence les erreurs fréquentes qui s'y rapportent : en particulier celle qui consiste à chercher dans l'unité dernière, dégagée abstraitement par la philosophie, un principe générateur de la réalité, réel lui-même comme un concret. Mais tenons-nous-en pour le moment à ce qui concerne la distinction de l'être et du paraître. — N'ayant pu la légitimer par la considération précédente, dirons-nous maintenant que « d'apparence en apparence, il faut pourtant arriver à une chose qui est et qui voit, qui ne paraît plus, et n'est plus chose vue » [1]? Mais pourquoi le faut-

1. La pensée de M. Fouillée, sur cette question, nous a paru hésitante. Quelquefois il semble repousser le sens ordinairement donné à la distinction de l'être et du paraître; il la réduit à celle du tout et de la partie, de l'expérience complète et de l'expérience incomplète. Mais il ne se tient pas ferme à ce point de vue. On peut s'en apercevoir, soit dans les passages cités, soit ailleurs, par exemple quand il se demande « avec Kant, si les phénomènes, leurs lois et la loi de leurs lois, sont le tout, s'il n'y a rien ni au dedans ni au delà ».

il? Pourquoi, au contraire, le phénomène ne serait-il pas réalité aussi bien qu'apparence, chose qui fournit l'apparition, ou qui la saisit, aussi bien que simple apparition? Pourquoi ne serait-il pas indissolublement, indistinctement même, ce dont il est pris et ce qui prend conscience? Une apparence, une manifestation, est-elle quelque chose si elle n'est saisie, c'est-à-dire si elle n'arrive à la conscience, et la conscience pourrait-elle, soit saisir autre chose, soit être saisie par autre chose qu'elle-même? Et d'autre part, ne voit-on pas que la conclusion opposée suppose une rupture inadmissible dans la marche de la pensée? D'apparence en apparence, on doit logiquement arriver encore à des apparences, et non pas à une chose qui ne paraît plus. — Essayerons-nous plutôt de reprendre une autre pensée, que M. Secrétan a formulée ainsi : « Si l'être et le paraître ne faisaient qu'un, la science s'évanouirait avec toute différence entre l'erreur et la vérité, ainsi que le voulait Protagoras »? Mais il n'est pas difficile d'y découvrir une confusion qui en détruit la valeur. Toute affirmation, par le fait qu'elle apparaît, est assurément une réalité, mais elle n'est pas nécessairement une vérité. Elle existe, mais est-elle vraie? Elle n'est vraie que si elle enveloppe un rapport bien établi. Or les rapports peuvent être mal établis, dans quelque domaine que ce soit : nous entendons par là que les différences et les ressemblances peuvent toujours être inexactement dégagées. L'erreur et la vérité restent donc distinctes, même après l'identification de l'être et du paraître. Mais nous ne prétendons point passer en revue tous les arguments en faveur d'une substance, sujet ou objet, cachée sous les phénomènes. Notre réponse serait pour tous à peu près la même. Creusez davantage la notion de phénomène, dirions-nous, et ce que vous avez cru devoir chercher au delà, vous le trouverez en deçà. Dans le monde du phénomène, il y a place pour le vrai et pour le faux, pour le sujet et pour l'objet, pour le concret actif comme pour l'abstrait intelligible. Ainsi, les objets de la science sont bien les choses elles-mêmes, et non pas seulement leurs symboles. Peut-être y a-t-il d'autres choses que ces choses-là; nous croyons même avec tout le monde qu'il en existe d'autres; mais nous le croyons par suite d'une illusion théorique due aux exigences de la vie pratique; la pensée, régulièrement conduite, n'est en aucune façon logiquement autorisée à poser ce nouveau monde, elle n'est pas même appelée à le faire.

Concluons donc qu'il n'y a pas encore lieu de « limiter notre orgueil scientifique », soit par la simple idée de l'ultra-phénomène, soit par des déterminations métaphysiques plus précises. La science n'est ni symbolique, ni nécessairement fragmentaire, ni extérieure. Par

conséquent l'espérance d'atteindre le fond des choses ne doit point lui être contestée. C'est à tort que les positivistes ont renoncé à la question de l'essence des choses : elle est bien du ressort de la science, dès qu'on la débarrasse des obscurités et des complications dont on l'a gratuitement enveloppée.

II

Pour donner satisfaction à la pensée, il faut aussi expliquer les choses dans leur existence. Par quoi et pour quoi sont-elles? — Ici encore, il importe d'écarter de faux problèmes, qui ne tendraient à rien moins qu'à faire chercher l'explication de ce qui est par définition essentiellement inexplicable. Ainsi, nous admettons qu'il y a dans les choses des éléments indéterminés et indéterminants, des éléments absolus, libres. C'est la conséquence de notre croyance à des éléments irréductiblement différentiels. Par quoi voudrait-on faire déterminer le différent? Par une cause différente, assurément, puisque tout est différent pour lui. Or cette cause, en tant que différente, serait justement incapable d'expliquer ce qui le caractérise, donc ne serait pas une cause. Quel effet voudrait-on assigner au différent? Un effet différent sans doute; or le principe de causalité s'y oppose encore. Il y a donc de l'imprévu et de l'imprévisible, de l'*ex nihilo* et du *pro nihilo*. Et comment pourrait-il être question pour ces éléments d'une explication quelconque? Le problème est contradictoire, ce n'est encore qu'un pseudo-problème, pour la métaphysique aussi bien que pour la science, et nous n'avons pas à nous en occuper. Au contraire, pour tout ce dont l'existence doit s'expliquer, la science peut se déclarer compétente : au point de vue de l'existence, aussi bien qu'au point de vue de l'essence, il n'y a point de véritable problème qui soit logiquement insoluble par elle.

La science suffit d'abord pour ce qui concerne la cause et la fin des choses considérées individuellement. — En quoi aurions-nous besoin d'aller chercher la cause d'un fait en dehors du monde phénoménal? Le fait qui disparaît n'explique-t-il pas le fait qui apparaît dans la mesure où celui-ci peut être expliqué? Considérons que, dans le monde phénoménal, il y a un fond de ressemblance qui persiste d'un fait à un autre, un élément permanent à côté d'un élément d'instabilité, et nous n'aurons pas de difficulté à comprendre l'existence d'un rapport de causalité dans la succession des faits. Ce n'est pas seulement un rapport de liaison constante qui doit résulter de cette permanence, c'est un rapport de liaison nécessaire. Le fait disparu devant se retrouver partiellement dans le fait qui le remplace, comment le

premier ne serait-il pas la condition nécessaire du second? Il y a même plus qu'une liaison nécessaire entre les deux faits, il y a une liaison interne, une liaison de nature. Rappelons-nous ensuite que les faits sont inconditionnés dans la mesure où ils sont différents, et qu'étant toujours différents en une certaine mesure ils sont toujours inconditionnés en une certaine mesure : nous comprendrons ainsi comment le rapport de causalité que nous venons de justifier suffit à l'explication de chaque fait. Il ne s'étend pas au delà de l'élément de ressemblance, mais c'est assez qu'il s'étende aussi loin. Les choses ne sont par lui que partiellement expliquées, mais elles ne doivent pas l'être davantage. D'ailleurs que pourrait-on bien ajouter à ce rapport de causalité, à plus forte raison mettre à sa place? — Parlerait-on de l'action mystérieuse d'une « force cachée »? Il est toujours regrettable de recourir au mystère, justement quand il s'agit de chercher une explication. Mais il y a plus, cette hypothèse ferait disparaître toute espèce de rapport de causalité. D'abord, il ne saurait y en avoir dans le monde des phénomènes : ceux-ci seraient des manifestations, et non des effets, de la force cachée, et, d'autre part, ils resteraient sans lien direct entre eux, ils se succéderaient, mais ne se détermineraient pas. Il n'y aurait pas de causalité non plus dans le monde des forces, car comment une force, une force active, pourrait-elle être déterminée par autre chose qu'elle-même dans son activité? Et, d'autre part, à moins de jouer sur les mots et de supprimer la dualité que suppose nécessairement tout rapport causal, comment une force pourrait-elle se déterminer elle-même? Disons plus, comment une force active pourrait-elle en déterminer une autre? S'il existe une certaine absoluité dans l'activité, et on a raison de l'affirmer, l'activité ne saurait être ni déterminante, ni déterminée. Comme l'absolu, elle est pour elle-même aussi bien que par elle-même, elle n'est pas plus cause qu'effet. Dès lors, on risquerait fort de n'offrir à la science que la tragédie formée d'épisodes sans lien dont parle Aristote, et de faire évanouir en même temps toute intelligibilité du monde. A moins qu'on ne se décidât à recourir à la conception d'une force unique se manifestant, comme le Dieu du panthéisme, dans l'infinie succession des phénomènes : et encore cette conception ne servirait-elle qu'à reculer les difficultés, elle ne les ferait point disparaître. — Sans s'expliquer sur cette question des forces cachées, insisterait-on pour qu'il fût tenu compte au moins de l'action du monde extérieur? Il semble bien, en effet, que l'on ne se mettrait point de cette manière en dehors de la sphère où la détermination causale peut intelligiblement s'exercer. Il le semble, mais il n'en est rien en réalité. Comment ce monde inconnu,

inconnu précisément parce qu'il est supposé extérieur, ce monde qui, d'après les termes mêmes de l'hypothèse, resterait foncièrement étranger au monde de la conscience, comment ce monde serait-il cause des faits de conscience? La cause ne doit-elle pas être, dans la mesure où elle est cause, de même nature que l'effet? Donc, encore en dépit des affirmations de la métaphysique vulgaire, ne sortons pas du monde des phénomènes de conscience, du monde strictement scientifique, si nous voulons trouver des relations de cause et effet. Nulle part ailleurs, elles ne seraient intelligibles, et ici au contraire elles sont pleinement justifiées. La science phénoménale peut donc répondre à toutes les exigences de la pensée, quand elle est mise en demeure de donner l'explication causale de chaque chose.

La question du pourquoi des choses s'impose à l'esprit aussi bien que celle du par quoi, et il a été fort bien montré qu'on ne saurait la négliger sans se condamner à une connaissance incomplète. Mais ne l'embarrassons point de difficultés gratuites, et ne croyons pas qu'elle puisse, plus que les autres questions, faire sortir l'esprit du domaine de la science phénoménale. La fin, la destination, le pourquoi d'un fait, mais c'est tout simplement le fait qui lui succède et le remplace. Il faut raisonner ici comme au sujet de la cause, car nous restons en somme dans la même catégorie intellectuelle. Principe de finalité et principe de causalité ne représentent que les deux aspects d'un même principe. Il y a une détermination finale, comme il y a et parce qu'il y a une détermination causale. Un fait existe pour le fait qu'il détermine, comme nous avons vu qu'il existe par le fait qui le détermine. S'il est vrai que chaque fait a son origine dans le fait qui se prolonge partiellement en lui, il est également vrai qu'il a sa fin dans le fait en qui il se prolongera partiellement lui-même. Nous ne comprenons pas qu'une chose soit sans but, c'est-à-dire qu'elle soit pour rien, qu'elle se perde, et voilà pourquoi nous regardons au delà de son existence, dans une autre existence qui en recueille ce qui peut être recueilli. Or, pour cela, le monde phénoménal suffit parfaitement, et c'est bien de la science proprement dite que relève cette question.

Mais ne serait-ce pas assez pour la pensée que cette détermination finale? A côté d'elle, ou à sa place, ne faudrait-il pas en chercher une autre? Ne faudrait-il pas encore concevoir le but d'un phénomène comme un but préconçu, et son « appropriation au futur » comme une appropriation intellectuelle et voulue? Il est vrai que des fins de ce genre se rencontrent souvent, aussi souvent que notre volonté intervient pour décider de l'avenir, et cela se produit dans une mesure beaucoup plus large qu'on ne le pense ordinairement. Mais ces fins intellectuelles et volontaires ne cessent pas d'être des

fins immédiates comme celles dont nous avons parlé; elles ne sont intellectuelles que parce qu'elles correspondent à des antécédents intellectuels; en somme, elles ne nous conduisent point à une conception différente de la finalité. Il s'agit donc d'autre chose. On voudrait attribuer aux faits une fin intellectuelle, alors qu'ils ne seraient pas eux-mêmes pour cette fin des antécédents intellectuels. Par conséquent, indépendamment de la détermination immédiate de chacun d'eux, on proposerait une détermination d'ordre toujours intellectuel qui remonterait à une volonté universelle. Et il va sans dire qu'avec une telle conception de la finalité, nous devrions dépasser la science phénoménale. Cette volonté universelle, cette détermination intellectuelle distincte de la détermination immédiate de chaque fait ne se rencontrent pas dans le monde de l'expérience. Il faudrait les chercher soit dans le Dieu personnel des métaphysiques théistes, soit dans la puissance inconsciente bien que rationnelle de certaines métaphysiques panthéistes, mais toujours dans un principe ultra-phénoménal. Seulement, ajoutons aussitôt que nous n'en avons pas besoin. Théoriquement, cette conception de la finalité n'est point nécessaire. La pensée, bien consultée, ne la réclame point. Pourvu que rien ne soit pour rien, notre intelligence se déclare satisfaite. Il n'y a point de loi d'après laquelle la pensée remonterait invinciblement à un arrangement préconçu de tous les phénomènes et distinct de ceux-ci dans son origine. Nous craindrions même que cet arrangement ne pût s'accorder avec la détermination immédiate à laquelle la science ne saurait renoncer. Il serait bien étonnant, en effet, qu'elles n'entrassent pas quelquefois en conflit, et que la détermination métaphysique ne fût donnée dans tel ou tel cas comme la seule véritable, par opposition à l'autre. Mais admettons qu'il n'y eût pas conflit, la détermination métaphysique serait en tout cas inutile.

Vous concluez trop vite, répliquera-t-on sans doute, il n'y a point de nécessité *à priori* d'invoquer la détermination métaphysique; mais au moins est-on obligé d'y recourir quand on a constaté l'insuffisance de l'autre détermination. Or cette insuffisance est manifeste. La détermination immédiate explique bien ce qu'elle explique, mais elle n'explique pas tout. Qu'est-ce donc qui reste en dehors de ses prises? Ce ne sont peut-être pas des faits, mais en tout cas les combinaisons des causes appelées à les produire. « Étant données un certain nombre de causes qui agissent ensemble, a écrit M. Janet, il faut qu'elles produisent un certain effet, et il n'est nullement étonnant qu'elles soient appropriées à cet effet; mais cet effet, en tant qu'il n'est qu'une résultante, ne peut être qu'un effet quelconque, n'ayant aucun rapport avec l'intérêt de l'être qui en est le

sujet... Supposons maintenant qu'un tel intérêt existe,... il faut un arrangement des causes, non pas seulement une rencontre confuse et quelconque, mais une rencontre précise et limitée. » — A cela nous répondrons que la rencontre des causes, n'étant rien par elle-même, ne réclame pas une explication indépendante de celle des diverses causes. Elle se produit quand ses termes, c'est-à-dire les diverses causes, se produisent, et parce qu'ils se produisent. Elle ne constitue pas un objet à part pour la science. Une fois les causes individuellement expliquées, leur rencontre, leur combinaison, ou mieux encore leur succession, est également expliquée. D'ailleurs l'explication individuelle des causes comporte plus de choses qu'on ne paraît le croire. Elle s'étend au moment et au mode de leur apparition aussi bien qu'à leur nature intime. Ou plutôt, de l'explication de leur nature dépend celle de tout le reste. Ce n'est pas une cause quelconque qui entre en jeu à tel moment, c'est la seule cause qui par sa nature pouvait et devait y entrer. De même, il n'est pas vrai de dire que « la cause efficiente, en tant qu'efficiente, est susceptible de prendre des millions de directions différentes » : au contraire, la nature lui impose une direction, et une seule. De même encore, il n'y a pas à restreindre « le champ illimité des effets indéterminés », car il n'y a point d'effets indéterminés, ils ont tous leur destination propre comme leur origine propre, le principe de causalité et de finalité l'exige. Ainsi, quand on n'arrête pas trop tôt l'analyse, on s'aperçoit que la détermination immédiate ne laisse rien sans explication, et qu'elle comprend la rencontre des causes aussi bien que les causes elles-mêmes. — Et l'intérêt des êtres? Nous semblons, il est vrai, ne pas le prendre en considération, et la convergence des phénomènes doit être expliquée, nous dit-on, au point de vue de cet intérêt. Mais, encore ici, pourquoi y aurait-il une nouvelle question? L'intérêt des êtres, ce ne peut être, n'est-ce pas? que la formation, la conservation, ajoutons, si l'on veut, l'enrichissement, des divers organismes, psychiques ou physiques; à notre point de vue, il suffit de dire : la formation de certains groupes de faits de conscience. Or la formation des groupes s'explique suffisamment par la nature des faits groupés. Selon la nature des faits, le groupe se produit ou ne se produit pas, se produit de telle manière ou de telle autre manière. On n'a pas à le considérer en lui-même. Nous revenons ainsi aux explications individuelles pour lesquelles la détermination immédiate suffit.

Nous n'aurons pas à raisonner autrement en discutant la question plus générale qui nous attend. Après l'existence des choses individuelles, il faut considérer l'existence de l'ensemble, et c'est sur-

tout sur ce point que les partisans d'une métaphysique intellectuelle croient trouver la science phénoménale en défaut. Ainsi, d'après M. Fouillée, « tout cerveau humain se demande nécessairement si cette nature visible se suffit ou ne se suffit pas à elle-même, et s'il y a un principe dernier d'où tout dérive »; d'après le même auteur, c'est un besoin de savoir « si l'agitation universelle a un sens; si l'univers même est bon, mauvais, ou indifférent à ces apparences transitoires que nous nommons bien et mal, simples tressaillements de vagues intérieures qui n'empêchent pas l'éternelle impassibilité de l'Océan. » — Eh non, sans doute, on ne peut éviter de s'en enquérir; mais la science phénoménale répond à ces questions, autant qu'il est possible d'y répondre. La science explique causalement et finalement l'ensemble des choses, l'univers, en tant qu'elle explique causalement et finalement chaque chose. Il n'y a point là un problème nouveau, pas plus qu'au sujet de la rencontre des causes, du moins il n'y a pas un problème positif et persistant. La philosophie ne le pose que pour le faire disparaître. Qu'est-ce, en effet, que l'ensemble, sinon la série, la série illimitée, infinie (nous ne disons pas « le tout » comme M. Fouillée, car l'idée de tout est inconciliable avec celle d'infini que l'on ne peut, d'autre part, repousser)? Et la série existe-t-elle autrement que par ses termes? Elle n'est que parce que ceux-ci sont : si donc elle a une origine, cette origine doit être celle de ses termes; et, en sens inverse, si elle a une fin, cette fin doit être encore la leur. Ainsi, quand on a rendu compte de chaque fait, on a rendu compte par cela même de la série, de l'ensemble, il n'y a plus rien à chercher.

C'est justement là que nous vous attendons, dira-t-on. Si vous ne voulez pas sortir de la considération de l'individuel, vous laisserez toujours quelque chose d'inexpliqué; vous l'avez dit vous-même, la série est infinie, ainsi que la régression de cause en cause à laquelle vous vous condamnez; par conséquent, aussi loin que vous avanciez vos recherches, il vous restera nécessairement un premier terme sans cause. Or, du moment que la cause du premier terme fait toujours défaut, le point de départ de la série fait également toujours défaut; à l'origine de tous les faits, vous mettez quelque chose de fuyant, d'éternellement insaisissable; votre monde phénoménal demeure ainsi en quelque sorte suspendu dans le vide, et la pensée ne saurait s'en contenter. — Si le raisonnement était juste, répondrons-nous d'abord, il faudrait conclure à l'insuffisance de la métaphysique aussi bien qu'à celle de la science. Que pourrait, en effet, la métaphysique, pour expliquer le premier terme que l'on dit sans cause? Arrêterait-elle la régression causale? Mais de quel

droit? Ce n'est pas une raison que le « il faut s'arrêter » d'Aristote. Et puis, que mettrait-elle à l'origine des choses, une fois la régression arrêtée? Une cause première faisant encore partie de la série? Le principe de causalité, nous le savons, s'y oppose, et la pensée ne saurait renoncer à l'application de ce principe. Une cause hors de la série? Cette cause, nécessairement universelle puisqu'elle devrait rendre compte de l'ensemble des choses, aurait un effet universel, et par conséquent nous ne comprenons pas comment apparaîtrait un seul fait individuel, et en particulier le premier terme actuellement en question. La difficulté ne serait donc que déplacée. En somme, d'ailleurs, ce n'est pas une cause que le principe placé par les métaphysiciens à l'origine des choses, c'est plutôt un absolu : mais cela ne leur procure aucun avantage, car nous savons encore que l'absolu n'explique rien, ne pouvant être ni déterminé, ni déterminant.

Mais nous ne nous en tiendrons pas à cette défense, et nous prétendrons que l'infinité de la série ne s'oppose pas à ce qu'elle ait un point de départ. Si l'on aboutit à une autre opinion, c'est qu'on se représente les faits comme étant hors de la conscience, comme existant avant elle ainsi qu'après elle, et que, dans la recherche des causes, on croit opérer une régression au sens strict du mot. Encore une fois, cette conception est fausse. Les faits n'existent que dans et par la conscience, ils ne se produisent qu'à mesure qu'elle se produit, ils ne prennent naissance qu'au moment où ils sont saisis. En conséquence, il n'y a jamais progression, mais seulement régression, dans la recherche des causes. On se figure qu'on recule d'un terme moins ancien à un terme plus ancien, en vérité on ne fait qu'avancer d'un terme actuel à un autre qui va l'être. La série des faits de conscience, même quand il s'agit de remonter vers le passé, ne se déroule que dans le sens du présent à l'avenir. Et à propos de chaque fait auquel on arrive, il doit être question, non de premier terme, mais de dernier. Or le dernier terme a toujours une cause, à savoir le fait qu'il a remplacé et qui s'est partiellement prolongé en lui. Donc la série n'est pas accrochée à l'insaisissable; on tient la réalité sur laquelle elle se fonde; elle ne se produit et ne se continue que dans la mesure où elle s'explique, et chacun de ses anneaux a sa cause dans un fait réellement saisi, dans un fait de conscience. Cette conclusion réclame, il est vrai, une théorie nouvelle sur la recherche des causes, mais cette théorie est possible, ainsi que nous l'avons montré ailleurs. — Cependant, si la cause ne manque jamais dans la conscience, en revanche la fin, la fin dernière, ne manque-t-elle pas toujours? Il en serait ainsi, sans doute,

si la fin devait se trouver dans un fait réalisé. Le dernier fait resterait toujours sans but, et au point de vue de la finalité la série serait rattachée à quelque chose d'insaisissable. Mais remarquons qu'une fin, c'est un fait à venir et non un fait venu, un but qui se réalisera, mais qui n'est pas et ne doit pas être encore réalisé. Et ce but, ce fait à venir, est garanti pour tout fait actuel, en d'autres termes il ne saurait y avoir de fait absolument dernier, en vertu même de la loi d'infinité que l'on nous a opposée dans cette discussion et qui est bien en effet l'expression nécessaire du développement de la conscience. Si les termes cessent d'être donnés, la pensée les forme en concevant de purs possibles, mais elle va toujours de l'avant, et de la sorte il y a toujours une fin comme il y a toujours une cause. La considération de l'individuel ne laisse donc en aucune manière la pensée dans le vide, et nous pouvons maintenir notre thèse que le problème de l'ensemble est résolu par celui du détail. Ainsi disparaît pour la science phénoménale une difficulté tenue pour insurmontable par certains partisans de la métaphysique.

Dirons-nous un mot d'une théorie, plus hardie que toutes les autres, que nous rencontrons à la fin de cette discussion? Nous entendons celle qui déclare impossible sans la métaphysique, non seulement d'expliquer l'existence des choses, mais encore de la prouver. « Nous accordons à l'empirisme, dit M. Lachelier, qu'il n'y a en nous, en dernière analyse, que des sensations et des perceptions : nous remarquons seulement avec le sens commun que ces sensations existent, que ces perceptions sont vraies, et ne sont point un rêve. Nous ajoutons que cette vérité a besoin d'être prouvée, et ne peut l'être *à priori*; qu'elle ne peut être, en effet, que la conformité des choses à une idée, ou plutôt l'action et, pour ainsi dire, la vie d'une idée, qui pénètre les choses et se manifeste en elles. » M. Lachelier enseigne encore que cette idée est la pensée absolue, et qu'on ne saurait comprendre son rôle sans passer en pleine métaphysique. — En vérité, même en y passant, nous ne réussissons pas à le comprendre. Mais laissons de côté les difficultés nombreuses que soulève cette théorie, et bornons-nous à répondre que l'existence des sensations et des perceptions, disons plus généralement des phénomènes, n'a, à aucun degré, besoin d'être prouvée. D'abord, il va sans dire qu'il serait, non seulement impossible, mais en quelque sorte contradictoire, de la mettre sérieusement en doute, si l'on ne veut parler que de l'existence dans la conscience. Cela équivaudrait à penser que peut-être on ne pense pas ces phénomènes, et cela même ce serait encore les penser, ce serait les saisir dans la conscience. C'est donc une autre existence qu'on entend,

l'existence hors de la conscience. Evidemment celle-ci aurait besoin d'être prouvée : mais il s'agit justement de savoir si la pensée réclame pour les choses une existence hors de la conscience, et jusqu'à présent nous n'en avons pas été convaincu. Ici d'ailleurs se présente une difficulté théorique nouvelle, car il s'agirait de mettre hors de la conscience ce qui se produit dans la conscience, d'admettre une existence en partie double, de fixer le groupe entier des qualités sensibles dans une étendue extérieure à ces qualités. — Nous en dirons autant au sujet de l'existence antérieure et postérieure à la conscience actuelle. « Il n'y a aucune science, nous dit-on, qui ne parle de ce que les choses sont en elles-mêmes, en dehors de toute perception actuelle, et par conséquent du temps, qui ne soit une science de l'éternel. » C'est incontestable, répondrons-nous, car toute science, sans avoir pour cela besoin de la métaphysique, dégage des classes et des lois, c'est-à-dire des abstraits généraux dont l'extension est nécessairement illimitée dans le temps. Mais alors, la science perd de vue les choses individuelles, qui sont aussi les choses strictement réelles. Pour celles-ci, elle n'est point obligée (du moins rien encore ne nous l'a démontré) de demander une existence antérieure et postérieure à la conscience actuelle, à plus forte raison une existence éternelle. Et, d'autre part, cette existence donnerait lieu aux mêmes difficultés que l'existence extérieure des qualités sensibles. Nous croyons à l'une comme à l'autre, mais sans y être autorisés par une légitime inférence intellectuelle, et malgré les objections que la science générale serait en droit de nous adresser. En résumé, ou bien l'existence des choses n'a pas besoin de preuve, ou bien elle est entendue dans un sens théoriquement inadmissible et étranger aux besoins de la pensée.

Donc, encore ici la science phénoménale ne laisse rien en suspens. Elle peut répondre à la question d'existence aussi bien qu'à celle d'essence. Que l'on considère attentivement la nature du phénomène, et l'on y trouvera de quoi prouver son existence, comme de quoi l'expliquer. Sans dépasser l'expérience, c'est-à-dire la conscience, la pensée pose une cause et une fin pour chaque fait, et par cela même donne un fondement et une raison d'être à la série ou à l'ensemble des faits. Sans dépasser l'expérience, la pensée s'assure qu'elle n'est pas en présence d'un rêve, mais de véritables réalités au sens où elle le réclame. Par conséquent, c'est encore à tort que les positivistes ont renoncé à la question des origines et des fins : elle est bien du ressort de la science, dès qu'on la débarrasse de ses obscurités et de ses complications traditionnelles.

« C'est dans l'océan intérieur qu'il faut jeter la sonde », a écrit

M. Fouillée pour indiquer sa voie à la métaphysique. Entendons par cet océan intérieur non seulement le monde psychique, mais le monde de la conscience, qui comprend aussi le monde physique, et nous pourrions dire que nulle recommandation ne saurait être adressée avec plus de justesse à la philosophie en général. Rien n'est pour nous que dans la conscience et par la conscience : restons-y donc si nous voulons nous rendre compte du mouvement de notre pensée et de ses légitimes exigences. Oui, si les difficultés se sont accumulées et perpétuées autour des notions de substance, de causalité et de finalité, si les questions d'essence et d'existence se sont compliquées et embrouillées, enfin si le vieil argument en faveur de la métaphysique, tiré de l'insuffisance de la science phénoménale, a continué à trouver des défenseurs, c'est en grande partie parce qu'on a négligé de se placer, et surtout de se maintenir fidèlement, au seul point de vue qui s'impose à la réflexion, au point de vue du phénomène, de la conscience. Qu'on procède avec plus de vérité et de rigueur, qu'on étudie attentivement le fait de conscience dans sa pureté, dans son intégrité, c'est-à-dire avant que la métaphysique intervienne avec ses projections et ses adjonctions ordinaires, et bien des choses demeurées obscures deviendront intelligibles. Les lois de la pensée, en particulier, s'éclaireront dans leur nature et dans leur portée. On s'apercevra que, loin de conduire au delà du monde de la conscience, elles n'expriment que les rapports fondamentaux de ce monde où elles trouvent à l'infini leur pleine application. Par cela même, la science dont le programme est de s'enfermer rigoureusement dans les limites de la conscience, paraîtra moins insuffisante, ou plutôt paraîtra parfaitement suffisante, autant du moins que les ressources intellectuelles des savants le lui permettront, pour répondre à toutes les questions théoriques que pose véritablement la pensée. Et c'est ailleurs que la métaphysique devra chercher sa justification.

Ailleurs : c'est, avons-nous déjà dit, dans la direction pratique. Mais encore ici faudra-t-il se garder d'accepter tels quels les procédés et les arguments ordinairement reçus, en particulier ceux qui sont proposés par la criticisme kantien : c'est avec raison que M. Fouillée, dans le même ouvrage qui a fourni le point de départ de cette étude, les a soumis à sa pénétrante critique et les a déclarés insuffisants. Encore ici sera-t-il nécessaire de sonder plus attentivement l'océan intérieur : ainsi seulement la métaphysique trouvera dans la direction pratique les avantages qui lui sont refusés dans la direction strictement théorique.

J.-J. Gourd.

LA

RESPONSABILITÉ MORALE DES CRIMINELS

Il n'y a pas en philosophie de question plus obscure, plus controversée, que celle du libre arbitre. Il n'y a pas en législation de question plus claire et moins discutée. Pendant que les théologiens et les savants s'efforcent péniblement de concilier la liberté humaine avec la prescience divine et le déterminisme de la nature, et que plusieurs, vaincus par les difficultés du problème, aboutissent les uns à la prédestination et les autres au déterminisme scientifique, tous les législateurs, aussi bien chez les peuples anciens que chez les peuples modernes, admettent comme un fait indiscutable, comme une vérité évidente, le libre arbitre et font dépendre la responsabilité pénale de la responsabilité morale. Aux termes de l'article 64 du Code pénal, la loi française ne punit l'auteur d'un crime que lorsqu'il a agi sciemment et librement; les magistrats et les jurés ne le condamnent que s'il est moralement responsable de l'acte qu'il a commis. Le crime ne lui est imputable que s'il l'a accompli librement. Il n'y a ni crime ni délit, lorsque le prévenu a subi une contrainte, à laquelle il n'a pu résister. Et ce n'est pas seulement la contrainte matérielle, qui produit l'irresponsabilité, comme l'a cru à tort M. le Dr Dally (*Annales médico-psychologiques*, 1880, p. 102); la contrainte morale est aussi une cause d'irresponsabilité. Ainsi, par exemple, est considéré comme contraint par une force à laquelle il n'a pu résister, et par suite déclaré irresponsable, celui qui, sous l'impression de menaces de mort, dominé par la terreur, a fait ce qu'il n'eût pas fait de son libre arbitre. Il n'est pas exact de dire, comme le fait d'Holbach (*Système de la nature*, t. I, p. 225), que l'imputation peut avoir lieu, même quand l'action est celle d'un agent nécessité, « qu'imputer une action à quelqu'un c'est la lui attribuer, c'est l'en reconnaître l'auteur ». Celui qui, sous l'empire de la terreur que lui causent des menaces de mort, commet un acte délictueux n'est pas, ne

réalité, l'auteur [1], « le père, le principe » de cet acte, suivant l'expression d'Aristote; il n'est que le bras, l'instrument dont on s'est servi. Le véritable auteur du crime est celui qui l'a fait commettre; c'est lui qui en est seul responsable, ainsi que l'a déclaré la Cour de cassation dans son arrêt du 27 juin 1846.

L'imputabilité cesse dès qu'il n'y a plus liberté morale. M. Lévy-Bruhl se trompe quand il dit que la loi pénale « ne se pose jamais la question de savoir si les hommes ont agi en vertu d'une décision de leur libre arbitre; que la seule liberté qui lui importe est l'absence de contrainte extérieure... qu'elle définit la responsabilité d'une façon toute objective : la faculté de se représenter d'avance ce qu'entraîne et ce que mérite une action et d'agir en conséquence ». (*L'idée de la responsabilité*, p. 46, 47 [2].) La responsabilité légale exige deux conditions, non seulement la faculté de comprendre la loi et les conséquences de ses actions, mais encore le pouvoir de conformer ses actions à la loi; en d'autres termes, le discernement et l'absence de toute contrainte extérieure et morale. Un prévenu cesse d'être responsable, aux yeux de la loi, dès qu'il est prouvé qu'il n'a pas agi librement.

Dans toutes les législations, la punition a toujours été attachée à une faute librement commise. Ce principe a été consacré par les lois de tous les peuples. « Il n'y a pas d'acte punissable, dit l'article 51 du code pénal allemand, lorsque son auteur était, lors de la perpétration de cet acte, privé de connaissance ou dans un état mental qui excluait le libre exercice de sa volonté. » L'article 40 de l'ancien code prussien du 14 avril 1851 disait aussi qu' « il n'y a ni crime ni délit lorsque l'agent était, au moment de l'action, atteint d'aliénation mentale, ou lorsque, par suite de violences ou de menaces, il n'a pu disposer librement de sa volonté ». L'article 71 du code pénal belge déclare « qu'il n'y a pas d'infraction, lorsque l'accusé a été contraint par une force à laquelle il n'a pas pu résister ». L'article 40 du nouveau code pénal des Pays-Bas, de 1881, s'exprime dans les mêmes termes. D'après l'article 76 du code pénal hongrois du 28 mai 1878, « un acte n'est pas imputable à celui qui le commet en état d'incon-

1. Hérodote raconte que lorsque Adraste, ayant tué involontairement à la chasse le fils de Crésus, se présenta devant le roi en disant qu'il voulait mourir tant la vie lui était odieuse, Crésus, quoique accablé de douleur, le consola en lui disant : « Tu n'es pas l'*auteur* de ce meurtre, puisqu'il est involontaire. » (Hérodote, livre Ier, § 45.) Il est intéressant de voir un roi barbare s'exprimer comme le plus grand philosophe de l'antiquité.

2. Dans cette thèse remarquable par le style et l'élévation du sentiment, les idées ingénieuses, subtiles abondent; les idées justes et les interprétations exactes de la loi sont beaucoup plus rares.

science, ou dont les facultés intellectuelles étaient troublées, au point qu'il n'avait plus son libre arbitre ». Si le fou est considéré par toutes les législations comme irresponsable, c'est surtout parce qu'il n'est plus libre, car le fait vraiment essentiel de la folie, dit M. Baillarger, « c'est la perte du libre arbitre ». M. Dagonnet s'exprime dans les mêmes termes; pour ce savant aliéniste, la folie consiste surtout dans la privation du libre arbitre. (*Annales médico-psychologiques*, 1877, p. 26.) M. Brière de Boismont pense de même : « L'aliéné ne diffère de l'homme raisonnable que par l'impossibilité ou l'extrême difficulté d'exercer un contrôle sur lui-même ». (*Annales médico-psychologiques*, 1863, p. 190.) Cette perte du libre arbitre est attestée souvent par les malades eux-mêmes qui, se sentant privés du pouvoir de diriger leurs actes, demandent spontanément leur placement dans une maison de santé. Si, chez tous les peuples, le législateur affranchit l'aliéné de toute responsabilité, c'est parce qu'il voit surtout en lui un homme privé de son libre arbitre, esclave de ses sensations et de ses idées, ne s'appartenant plus. En droit criminel, la croyance au libre arbitre est donc le fondement de la responsabilité pénale.

Le principe des circonstances atténuantes est également fondé sur la nécessité de proportionner la peine au degré de la responsabilité morale. La loi ne considère pas le libre arbitre comme absolu, comme égal chez tous les hommes; elle sait que la responsabilité morale varie suivant l'éducation, l'âge, le milieu, etc.; et elle donne aux magistrats le pouvoir d'atténuer la peine, lorsque la responsabilité morale est amoindrie par des circonstances atténuantes. Par contre, si la préméditation constitue une circonstance aggravante, si l'assassinat est plus sévèrement puni que le meurtre, c'est parce que, dans le premier cas, la liberté morale de l'homme qui agit avec calcul, réflexion, est plus grande que celle de l'homme qui commet un crime dans un moment de colère.

Le Code civil, comme le Code pénal, est fondé sur la croyance au libre arbitre. Aux termes de l'article 1111, le consentement est nul, s'il n'a pas été donné librement; la violence morale est une cause de nullité.

En résumé, toutes les législations reposent sur la croyance à la liberté morale. Dans son admirable traité de morale, Aristote avait déjà observé que la croyance au libre arbitre est supposée non seulement par la conduite personnelle de chacun de nous, mais encore par les législateurs eux-mêmes. « Ils punissent et châtient ceux qui commettent des actes coupables, toutes les fois que ces actions ne sont pas le résultat d'une contrainte. » (*Morale à Nicomaque*, l. 3, ch. 6, § 6.) Et dans son autre traité sur *la Grande morale*, Aristote

ajoute : « Pourquoi alors le législateur défend-il de commettre de mauvaises actions? pourquoi impose-t-il des peines à celui qui les commet?... Le législateur serait bien absurde de nous ordonner dans ses lois des choses qui ne dépendraient pas de nous. » (*La Grande morale*, l. 1, ch. x, § 4.)

En faisant ainsi, chez tous les peuples, reposer la pénalité et les lois civiles sur le libre arbitre, le législateur ne s'est point inspiré de théories métaphysiques; il a accepté, sans le moindre doute, la croyance au libre arbitre, parce que cette croyance est naturelle à l'humanité. Ainsi que l'a fait observer M. Caro, il y a un spiritualisme naturel, antérieur et supérieur à tous les systèmes. L'humanité trouve sans étude au fond de son cœur, un certain nombre de croyances et notamment cette croyance au libre arbitre, nécessaire à la vie morale de l'individu et à la vie sociale.

Cette croyance au libre arbitre est si naturelle à l'homme que les criminels eux-mêmes ne doutent pas de leur responsabilité morale. Depuis vingt ans, soit comme juge d'instruction, soit comme procureur de la République, soit comme conseiller, j'ai eu à interroger bien des criminels de tout âge, de tous les rangs, de toutes les conditions, je n'en ai jamais entendu un seul douter de son libre arbitre. Jamais aucun d'eux, convaincu du fait qui lui était reproché et qui allait entraîner contre lui une condamnation lui faisant perdre l'honneur, la liberté ou même la vie, n'a essayé d'en décliner la responsabilité en disant que son crime avait été déterminé par son organisation ou par le milieu dans lequel il avait vécu. Pendant que de profonds philosophes et des savants distingués considèrent l'assassinat, l'empoisonnement, le parricide, le vol, l'attentat à la pudeur comme des actes nécessaires, imposés aux criminels par les défectuosités de leur organisation physique et psychique, les assassins, les empoisonneurs, les voleurs ne songent pas à présenter cette ingénieuse défense : ils se sentent responsables. Ils ont le plus grand intérêt à se dire les victimes de la fatalité; le désir de se soustraire au châtiment leur inspire les moyens de défense les plus bizarres. Cependant, il n'est jamais arrivé à un criminel de dire à ses juges : « Mes instincts égoïstes sont plus forts en moi que mes instincts altruistes; je n'ai pas pu diriger mes actions comme j'aurais voulu; mon crime ne dépend pas de moi, je n'en suis pas responsable; je suis la résultante de mes aïeux, de ma nourrice, du lieu, du moment, de l'air et du temps, du son, de la lumière, de mon régime et de mes vêtements. » (Moleschott.) La faute n'est pas à moi, la faute en est à mes parents, qui m'ont transmis un sang vicieux et des règles

de conduite plus vicieuses encore; la faute en est à la société, qui m'environne, mauvaise nourrice dont j'ai sucé le lait et les idées vénéneuses. (Georges Renard.) Dans ma carrière judiciaire, j'ai jugé bien des voleurs, mais jamais aucun d'eux ne s'est défendu en disant : « Je suis plus à plaindre qu'à blâmer : mes parents, après une vie de labeur et d'économie, ne m'ont transmis qu'un petit patrimoine insuffisant pour satisfaire mes goûts de luxe et de plaisir. Ce petit patrimoine bientôt dissipé, je n'ai pu me résigner au travail, ma nature y répugne, la soif de l'or s'est emparée de moi; passant devant la vitrine d'un changeur, j'ai été ébloui par la vue des piles de pièces d'or et j'ai brisé la glace pour m'en emparer; j'ai été victime de mes besoins et d'une organisation cérébrale défectueuse.

« Où est le libre arbitre de celui qui, agissant sous le coup de la nécessité ou dominé par le sentiment irrésistible de la conservation, vole, pille et assassine? » (*Force et matière*, par Buchner, p. 499.) On sait combien les avocats ont l'esprit inventif, l'imagination féconde en défenses ingénieuses, spirituelles. Cependant, malgré le grand succès que la théorie de M. Lombroso a obtenu un instant auprès de ceux qui n'ont pas fait une étude personnelle des criminels, on n'a pas encore entendu devant une cour d'assises un avocat présentant dans les termes suivants la défense d'un accusé qui a tué son ami pour épouser sa veuve : « Ce crime est un fait d'atavisme, l'accusé est venu au monde avec une absence complète de sens moral; par suite d'une anomalie psychique, il est dépourvu de tout sentiment de pitié et n'éprouve aucune répugnance à supprimer ceux qui le gênent; un tempérament ardent, qu'il tient de ses ancêtres préhistoriques, l'a porté à convoiter la femme de son ami et à tuer celui-ci pour la rendre veuve, sous l'empire d'une impulsion irrésistible; par suite d'un phénomène d'atavisme, les instincts féroces et lubriques de ses premiers ancêtres, contemporains du mammouth, ont reparu en lui et fait de lui un représentant de l'humanité primitive; c'est un orang-outang à face humaine, une victime de la fatalité physiologique. » Si une semblable défense était présentée par un avocat, s'inspirant des théories de M. Lombroso, l'accusé serait le premier à en sourire. Les criminels, en effet, se sentent responsables, ils croient à leur libre arbitre; ils se savent méprisables; ils acceptent la peine avec résignation et comprennent qu'elle est méritée. Quelques-uns même se dénoncent à la justice, pour expier leur crime. Enfin il n'est pas rare d'observer en eux un repentir sincère de leurs fautes. Ces conclusions résultent pour moi, avec l'évidence la plus complète, de nombreuses observations personnelles.

A la session de mai 1889 de la cour d'assises des Bouches-du-Rhône, nous avions à juger le nommé Deutsch, ancien sous-lieutenant, employé dans une maison de banque. Voici dans quels termes il appréciait lui-même sa responsabilité dans le mémoire qu'il présenta à la cour : « Dieu ne voulut pas permettre qu'il en fût ainsi, et mes actes criminels furent révélés et dénoncés à la justice, pour qu'elle les punît, conformément à la loi... Rien de plus juste et de plus équitable... J'adresse à tous ceux aujourd'hui qui, de près ou de loin, sont atteints par mes actes, une prière qui part du plus profond de mon cœur, les suppliant de ne voir en moi qu'un *misérable,* mais repentant, qui se jette à leurs pieds *implorant leur pardon.* » Dans une lettre adressée par le même accusé à son patron, à qui il avait volé 7000 francs, je relève le passage suivant : « *Je n'essayerai même pas de donner une excuse à mon crime; il ne peut y en avoir.* Avant de comparaître devant la cour d'assises, c'est-à-dire *au moment de recevoir le juste châtiment qui m'est dû*, je ne peux résister au désir de vous faire connaître quelles ont toujours été mes intentions à votre égard. » Lorsque le criminel n'est pas un récidiviste endurci, on le voit très sensible à la réprobation qu'il a justement encourue, implorant son pardon dans les lettres qu'il écrit à ses parents et à ses amis. Si on venait lui dire que le crime qu'il a commis est le résultat de la fatalité, que par suite il a tort de se croire responsable, qu'il ne mérite pas le mépris de ses parents ou du public, on le verrait regarder son interlocuteur avec un profond étonnement; car, lui, il se sait coupable, il a un sentiment profond de sa responsabilité; il comprend qu'il a justement perdu l'estime de tous, il se sent méprisable. Cette pensée est un tourment pour lui. On la trouve fortement exprimée dans les lettres de Toledano, négociant tunisien qui, il y a quelques années, étrangla et assomma son ami pour lui voler 50 000 francs, fut condamné à mort et exécuté : « Mes chers et adorés père et mère, c'est les larmes aux yeux, à genoux, les mains jointes et le cœur brisé que je vous demande pardon de la profonde douleur que va vous causer ma résolution (il avait essayé de se suicider)... Adieu, mon père! adieu, ma mère! adieu, mon frère! adieu, ma sœur! adieu, vous tous enfin que j'ai aimés sur la terre, adieu et priez pour moi. *Accordez-moi aussi votre pardon,* car j'ai *besoin d'absolution*, avant d'entreprendre mon dernier voyage. » Dans une autre lettre, adressée à son oncle et à sa tante, je relève encore le passage suivant : « Mes pauvres parents, si vous saviez combien je suis malheureux, vous me plaindriez, *si méprisable que je sois.* » Il les supplie d'aller le voir, ne fût-ce que pour l'accabler de reproches : « Ah! ma tante, je t'en

supplie, viens me voir, viens me consoler et pleurer avec moi. Et vous, mon oncle, venez aussi voir dans quel état je suis, comment je suis devenu. Je cesse, parce que les larmes m'empêchent de voir, en vous baisant les mains et en vous priant de ne pas oublier votre misérable neveu. » Dans une autre lettre, adressée au juge d'instruction, il peint le remords qui l'accable : «... Je me rappelais, non sans bien des larmes, le temps où je pouvais marcher fier et la tête haute... J'entendais la voix de mon père me demander ce que j'avais fait du nom qu'il m'avait transmis pur et sans tache... *La conscience n'est pas le fantôme de l'imagination ou la peur du châtiment des hommes*; non, chaque homme a, au milieu du cœur, un tribunal où il commence par se juger lui-même, en attendant que l'arbitre souverain confirme la sentence. *Le vice n'est pas une conséquence physique de notre organisation, car, si cela était, pourquoi le remords est-il si terrible?* » L'accusé connaissait les théories qui font résulter la criminalité des fatalités de l'organisme; il aurait été heureux d'y trouver une excuse de son forfait et cependant il repousse cette explication qui diminuerait l'indignation que ses parents eux-mêmes ressentent contre lui. Le crime qu'il a commis est horrible : avec un autre négociant de Marseille, il a formé le projet d'assassiner son ami Grégo pour s'emparer d'une somme de 50 000 francs. Ils songent d'abord à l'attirer dans un jardin, au Prado, à le frapper là d'un casse-tête et à le jeter ensuite à la mer. La location du jardin ayant manqué, Toledano cherche à se procurer du poison; n'ayant pu en obtenir, il s'arrête à l'idée d'attirer son ami dans un magasin qu'il loue à cet effet, après s'être assuré que les cris partis du fond du magasin ne seront pas entendus des voisins. Pour l'aider dans la perpétration de son crime, il achète la complicité d'un portefaix qui doit frapper avec lui la victime; il se procure une corde de chanvre, un cordon de soie et un assommoir après s'être bien rendu compte de leur solidité. Tous ces préparatifs exécutés, la victime est attirée un soir dans ce magasin, on lui jette aussitôt un lacet autour du cou et on le frappe à la tête avec l'assommoir. Les assassins, après s'être assurés que la victime est bien morte et lui avoir asséné un dernier coup, lui prennent les clefs du coffre-fort et, les mains encore couvertes de sang, ils se rendent à son domicile pour s'emparer des 50 000 francs qu'ils convoitent. Voilà un crime qui est horrible, dont la responsabilité est lourde à porter; accablé sous l'ignominie de son crime, l'accusé voudrait bien pouvoir la rejeter en disant qu'il a été poussé au crime par une force irrésistible, mais il lui est impossible de balbutier une excuse semblable. Peut-on trouver une preuve plus forte de la

responsabilité morale du criminel que le sentiment qu'il a de sa propre culpabilité?

L'acceptation du châtiment par le criminel me paraît encore une preuve du sentiment intime de sa responsabilité morale. Dans son beau livre sur les problèmes de morale sociale, M. Caro fait remarquer avec raison que les cas de révolte contre la peine sont très rares chez les malfaiteurs et que ce fait constitue une preuve très solide en faveur du libre arbitre. M. Lombroso a contesté avec une grande vivacité l'observation fort judicieuse de M. Caro : « Un philosophe, dit-il, dont le mérite n'est certainement pas à la hauteur de sa renommée, M. Caro, dit quelque part : « Voyez les criminels eux-« mêmes admettre le châtiment; ils nient le crime, jamais la peine « qui les frappe. » Pensée encore plus ridicule peut-être qu'absurde! Je défie bien qui que ce soit de nier un fait dont, à tout moment, il doit souffrir la preuve douloureuse. » (*L'homme criminel*, p. 398.) L'observation de M. Caro n'est cependant ni ridicule ni absurde; M. Lombroso ne me paraît pas l'avoir saisie, pas plus qu'il n'a compris le grand talent du philosophe français, dont le mérite dépassait la renommée. L'observation de M. Caro avait déjà été faite par Socrate : « Ils ne mettent pas en question si celui qui est coupable d'une injustice doit être puni; toute la question est de savoir qui a commis l'injustice, quand et comment il l'a commise.... car ils n'osent soutenir que, leur injustice étant constante, ils ne doivent pourtant pas être châtiés [1]. » Cette observation de Socrate et de M. Caro sur la résignation avec laquelle des criminels acceptent une condamnation, qu'ils savent être méritée, est de la plus scrupuleuse exactitude. Que de fois j'ai entendu des accusés s'écrier : « *J'ai fait la faute, je ferai la pénitence, je l'ai méritée! — Je suis un misérable, je mérite qu'on me fusille!* Je sais que je mérite une punition, mais je vous prie de n'être pas trop sévères. » Aujourd'hui encore (21 mai 1889), j'ai entendu un accusé déclaré coupable de meurtre dire à la cour d'assises : « J'ai mal fait, *je mérite une peine*, mais je réclame l'indulgence de la cour. » Lors du jugement de Mimault, employé du télégraphe, convaincu d'avoir assassiné son directeur, à la question du président d'assises : « Accusé, avez-vous encore quelque chose à dire pour votre défense? » l'accusé répondit : « Ce que j'ai à dire c'est que j'ai tué un homme et, comme je suis convaincu que l'expiation est une réhabilitation, je demande vingt ans de travaux forcés. » Lorsque la condamnation fut prononcée, l'accusé ajouta : « C'est toujours la peine de mort pour moi; je l'ai infligée, *je la*

1. Platon, *Eutyphron.*

mérite bien. » (*Gazette des tribunaux* des 21 et 22 juillet 1888.) Lorsque Abel Charon fut condamné à mort pour assassinat : « *Je l'ai bien mérité!* » dit-il à demi-voix en entendant la sentence. Pour se soustraire au châtiment, les accusés, en général, repoussent l'accusation qui est portée contre eux et protestent de leur innocence, mais une fois que leur culpabilité est démontrée et déclarée, ils ne contestent jamais la légitimité de la peine; ils trouveront quelquefois que le châtiment est trop sévère, mais ils en admettent le principe; ils comprennent qu'ils ont mérité la punition. Dans une lettre de Marie Boyer qui a été condamnée en 1877 aux travaux forcés à perpétuité pour avoir tué sa mère avec l'aide de son amant, je trouve encore le passage suivant : « Ah! ma pauvre Marie! croyez que je suis bien malheureuse. *Il est vrai que je mérite le plus triste sort qu'on puisse réserver à une créature humaine.* »

La justice de la peine est non seulement comprise par les criminels, mais il arrive même quelquefois que des criminels viennent se dénoncer eux-mêmes à la justice, lorsque leur crime est inconnu ou lorsque les preuves de leur culpabilité n'existent pas. J'en ai vu des exemples. Les accusés qui se dénoncent eux-mêmes et vont au-devant du châtiment obéissent instinctivement à cette idée que la peine acceptée avec résignation régénère le coupable et le relève par le repentir et la souffrance. Faisant ainsi de la philosophie sans le savoir, ils mettent en pratique cette pensée de Platon que « l'homme injuste et criminel est malheureux en toute manière, mais qu'il l'est encore davantage s'il ne subit aucun châtiment, si ses crimes demeurent impunis; qu'il l'est moins s'il reçoit de la part des hommes et des dieux la juste punition de ses forfaits ».

Assez souvent aussi, les criminels n'attendent pas la peine qui doit leur être infligée et se donnent la mort, non pas seulement pour se soustraire aux poursuites judiciaires, mais parce qu'ils ne peuvent plus supporter les souffrances morales que leur cause le souvenir de leurs crimes. « La plupart du temps, dit M. le Dr de Beauvais, médecin de Mazas, le suicide arrive dans les premiers jours de l'arrestation. Le prévenu obéit alors à une surexcitation du remords. » (*Bulletin des prisons*, 1888, p. 399.) J'ai même vu des accusés se suicider ou tenter de se suicider avant leur arrestation, lorsqu'ils pouvaient échapper encore à toute poursuite. Le nommé Roure, après avoir étranglé sa maîtresse à Marseille, il y a quelques années, prit la fuite et se dirigea vers la frontière; mais une fois arrivé à Grenoble, il revint sur ses pas, pour se suicider à Orange, non loin de son pays. Il se tira au front deux coups de revolver qui ne firent que le blesser. Avant d'essayer de se donner la mort, il avait écrit une lettre à sa

mère pour lui dire que, « ne pouvant plus supporter la tache dont il avait sali l'honorabilité de sa famille, il se décidait à mourir ». Il avait aussi écrit au commissaire de police pour l'informer du crime qu'il avait commis à Marseille et que la justice ignorait encore. « Je mets fin à ma vie, disait-il, pour laver si c'est possible une tache dont je me suis rendu coupable et qui empoisonnerait toute ma vie. » Dans l'instruction, il dit que « lorsqu'il s'était éloigné de Marseille après le crime, il avait été saisi de violents remords, que le désespoir s'était emparé de lui et qu'il s'était décidé au suicide pour échapper aux souffrances morales qu'il endurait ». Ces cas de suicide déterminés par les remords sont tellement certains que M. le Dr Despine et M. Ferri eux-mêmes en reconnaissent la réalité. (*De la Folie au point de vue philosophique*, p. 598. *Actes du Congrès de Rome*, p. 125.)

Le remords n'est donc pas une invention des poètes et des romanciers, puisqu'il peut conduire le criminel jusqu'au suicide. La Mettrie lui-même reconnaît que « nous avons des remords, qu'un sentiment intime ne nous force que trop d'en convenir » ; il trouve même que les criminels sont assez punis par leurs remords. (*L'Homme machine*, p. 53, 59.) Ne pouvant concilier l'existence du remords avec sa théorie qui nie le libre arbitre, tantôt il reproche à la Nature de n'avoir pas délivré du remords « des malheureux entraînés par une fatale nécessité », tantôt pour enlever au remords son caractère moral il prétend « qu'il est aussi éprouvé par les animaux ». (*Ibid.*, p. 53, 59.) « Le chien, dit-il, qui a mordu son maître qui l'agaçait, a paru s'en repentir le moment suivant ; on l'a vu triste, fâché, n'osant se montrer, et s'avouer coupable par un air rampant et humilié. Un animal doux, pacifique, qui vit avec d'autres animaux semblables, et d'aliments doux (*sic*), sera ennemi du sang et du carnage ; il rougira intérieurement de l'avoir versé avec cette différence peut-être que, comme chez eux tout est immolé aux besoins, aux plaisirs et aux commodités de la vie, dont ils jouissent plus que nous, leurs remords ne semblent pas devoir être si vifs que les nôtres, parce que nous ne sommes pas dans la même nécessité qu'eux (p. 55). » M. E. Ferri croit aussi, comme La Mettrie, avoir observé chez les animaux des marques de repentir. Mais ces prétendus actes de repentir, l'attitude humble et rampante du chien qui a mordu son maître, son air triste et fâché ne sont, en réalité, que l'expression de la peur du châtiment. Le chien qui a été corrigé se souvient de la correction reçue et en craint le retour, lorsqu'il fait une sottise. Je doute aussi que l'animal « rougisse intérieurement » du sang qu'il a versé. Le remords implique non seulement le sentiment de la responsabilité morale, mais

encore la connaissance de la loi morale. Or, les animaux, qui ne sont pas incapables de dévouement, qui témoignent même leur sympathie avec une grande vivacité, n'ont pas l'idée de l'obligation morale. « L'homme seul, dit Darwin lui-même, peut être considéré avec certitude comme un être moral. » (*De la descendance de l'homme*, 3e édition, p. 119.)

Les déterministes font encore deux objections : 1° Les criminels, en général, nient leur culpabilité ; « leurs dénégations tenaces, obstinées sont la meilleure preuve qu'ils n'ont pas de repentir ». (Lombroso, *l'Homme criminel*, p. 398. Ferri, *Bulletin de la Société des prisons* pour 1886, p. 27.) 2° Le remords qu'ils expriment n'est pas sincère; il est inspiré par la peur du châtiment et le désir d'apitoyer le juge.

Les dénégations des accusés s'expliquent très simplement par le désir de se soustraire à la peine. D'ailleurs, même en Italie où les dénégations des accusés sont beaucoup plus fréquentes qu'en France, on voit des accusés qui font des aveux; M. Ferri le reconnaît. Mais alors ne pouvant plus chercher dans des dénégations la preuve de l'absence de remords, MM. Lombroso et Ferri trouvent dans les aveux des accusés une preuve de leur insensibilité morale. (*Actes du congrès de Rome*, p. 120; *l'Homme criminel*, p. 397.) Si l'accusé nie le fait qui lui est reproché, pour échapper à la peine, il est atteint d'une insensibilité morale, résultat de son insensibilité physique ; il est comme le sauvage, qui ne connaît pas le remords. (*L'Homme criminel*, p. 413.) Si, au contraire, l'accusé fait des aveux, il montre par là qu'il n'a aucune répugnance à parler des crimes qu'il a commis; il manque de sens moral. Ne sont-ce pas là des reproches contradictoires? Sans doute, tous les aveux ne prouvent pas le repentir; souvent l'accusé n'avoue le crime qui lui est reproché, que parce que toute dénégation est insoutenable devant les preuves de sa culpabilité, ou parce qu'il veut obtenir les circonstances atténuantes. Mais il est des cas, où les aveux sont faits, lorsque la culpabilité n'est pas démontrée. Les accusés disent alors qu'ils sentent le besoin de *décharger* leur conscience de quelque chose qui leur *pèse*. Dans le cours d'une instruction dirigée contre une femme qui avait empoisonné son mari, l'accusée disait au juge : « Je veux faire connaître la vérité tout entière ; je sais que je vais m'enfoncer davantage, mais je ne veux pas paraître devant mes juges avec un mensonge.... Mon crime est aussi grand que possible. J'ai tué mon pauvre mari qui jamais n'avait eu pour moi-même des paroles sévères. Aussi suis-je prête au châtiment qui m'attend; *quel qu'il soit, je l'ai mérité.* » Dans le mémoire d'un accusé jugé en mai dernier par la cour d'assises des

Bouches-du-Rhône, je lis encore ce passage : « Je me disposai immédiatement à *soulager* ma conscience chargée de ce *poids* énorme, qui ne me laissait aucun repos ni jour ni nuit ». Depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours, les coupables expriment cette idée que le regret de la faute commise *pèse* sur leur conscience et que par le repentir, l'aveu de leur faute ils *déchargent* leur conscience d'un grand poids et la *soulagent* (Lois de Manou, LXI, 233; la Bible, Psaumes, XXXVIII, 5; récit chaldéo-babylonien du déluge rapporté par M. Lenormand, *Origines de l'histoire*, p. 174).

Dans bien des cas, j'en conviens, le repentir exprimé par les accusés n'est pas sincère. Je reconnais avec M. E. Ferri qu'il faut distinguer le vrai remords du simple déplaisir causé par la préoccupation de la peine et le désir d'y échapper. Mais, puisqu'il y a des criminels torturés par le remords, au point de se donner la mort ou de dénoncer eux-mêmes à la justice des crimes qu'elle ignorait, ou dont elle n'avait pas les preuves, comment douter de la sincérité du remords qui va jusqu'au désir de la peine, jusqu'au besoin d'une souffrance expiatoire? Lorsque M. le Dr Despine et M. E. Ferri reconnaissent que la souffrance du remords peut aller jusque-là, est-il encore nécessaire de prouver que le remords n'est pas une fiction des poètes et des romanciers?

Que le déterministe le plus convaincu lise la lettre écrite au roi de Portugal par le président d'Entrecasteaux qui, dans la nuit du 30 au 31 mai 1784, coupa la gorge à sa femme, afin de pouvoir épouser sa maîtresse; il lui sera, je crois, bien difficile de ne pas croire à la sincérité de ses remords. Le président avait pris la fuite et s'était réfugié en Portugal sous le nom de chevalier de Barras. Voici un fragment de sa lettre : « Sire, c'est un coupable qui vient se jeter aux pieds de Votre Majesté; il vient réclamer de votre justice une peine qui est devenue pour lui une grâce,... une mort qui, en expiant la cause de ses remords, mettra fin à toutes ses peines. » Après avoir fait le récit de son crime, il ajoute : « Voilà le crime que je dénonce à Votre Majesté, dont je lui demande vengeance contre moi-même; qu'elle satisfasse sa justice en le punissant, et je bénirai sa clémence qui me délivrera des tourments affreux que les remords causent à mon âme. D'abord, après mon crime commis, accablé par son énormité, j'étais bien loin de prendre aucun parti; mais ma famille, craignant qu'un supplice mérité n'augmentât l'ignominie dont je ne l'avais que trop couverte, m'a fait partir. J'ai fui, sans savoir où j'irais traîner le reste d'une vie trop coupable; mais, dès que mon âme a su retrouver sa force, elle l'a employée à se déchirer et mes jours ne m'ont plus présenté qu'une image anticipée des tour-

ments de l'Enfer... Je viens déclarer à Votre Majesté et lui livrer le coupable. Je suis tout à la fois l'accusateur, le témoin, le criminel. Eh! que me manque-t-il, si ce n'est la condamnation que je supplie Votre Majesté de prononcer... » Le président termine en développant les motifs qui ne doivent point faire craindre au roi de Portugal « de blesser le droit des nations, en punissant dans ses États le sujet d'une autre monarchie... Ce n'est pas comme Français, dit-il, que je suis coupable, ce n'est pas la nation française que j'ai offensée; c'est comme homme, c'est à l'humanité entière que je suis comptable de mon crime... »

Le remords est donc un fait certain, indiscutable, qui prouve que le criminel croit à sa propre responsabilité. Si les criminels ne sont pas plus responsables de leurs crimes que de la couleur de leurs yeux, comment donc expliquer qu'ils se sentent coupables, qu'ils acceptent la peine, qu'ils la trouvent juste, méritée? M. Lévy-Bruhl a tenté une explication de ce fait, en disant que le criminel peut se croire responsable, parce qu'il sait qu'il a violé la loi positive et que par suite il a encouru le châtiment réservé à cette violation. Mais, dans le sentiment qu'il a de sa responsabilité, il y a autre chose que le sentiment d'une responsabilité légale encourue. Le criminel ne se sent pas seulement responsable au regard de la loi positive, mais aussi au regard de la loi morale; il ne subit pas seulement la peine comme une nécessité sociale; il la désire quelquefois et l'appelle par ses aveux et sa propre dénonciation; enfin il sent qu'il est devenu méprisable par sa propre faute, qu'il a perdu l'affection et l'estime de ses amis, de ses parents. Écoutez cette lettre écrite par un prévenu à ses parents : « Mes chers parents, depuis longtemps je ne suis plus votre fils que par le nom et les liens du sang. J'ai perdu votre affection en perdant votre estime. *Ce châtiment, je l'ai mérité.* Ce n'est donc pas pour essayer de me disculper ou implorer votre pardon, que je n'ai pas encore mérité, que je vous écris.... » Peignant ensuite la situation de ceux qui, comme lui, après avoir reculé avec horreur devant le crime, s'accoutument à cette pensée, sous l'empire d'une passion ou des vices qu'ils ont volontairement contractés, il ajoute : « A qui la faute? dira-t-on, à la société, à leur famille? non, non. Ils sont seuls coupables, car ils n'ont pas lutté avec sincérité. » (*Souvenirs de l'abbé Rozes*, t. II, p. 84.) N'est-il pas vraiment intéressant de voir le déterminisme ainsi combattu sous tous ses aspects par les criminels eux-mêmes? S'il est une classe de lecteurs où la théorie commode du déterminisme devrait être accueillie avec empressement, avec reconnaissance, c'est assurément la catégorie des prévenus et des accusés. Or, pas un seul jusqu'ici n'a osé s'appro-

prier pour sa défense une théorie déterministe. Et Dieu sait s'il avait le choix, tant sont nombreuses les théories qui expliquent le crime, en dehors de la responsabilité morale de l'accusé, par les fatalités de l'organisme, ou par la folie morale, ou par le milieu ambiant, etc., etc. Il est possible qu'à l'avenir les magistrats et les jurés rencontrent parmi les assassins et les voleurs un écho des doctrines déterministes. Mais, encore une fois, jusqu'ici les criminels croient eux-mêmes à leur responsabilité.

Une seule réponse reste à faire, dans le système déterministe, pour expliquer cette croyance universelle au libre arbitre; cette explication, qui n'explique pas grand'chose, consiste à dire que cette croyance est une illusion. L'homme se croit libre, dit Spinoza, parce qu'il ignore la cause de ses actions. Mais l'homme qui tue par cupidité ou par vengeance n'ignore pas le motif qui l'a poussé au meurtre; il sait que ce motif n'est devenu déterminant que parce qu'il a laissé grandir en lui la cupidité ou la vengeance, qu'il avait le devoir et le pouvoir de respecter la vie de son semblable; il distingue fort bien le *mobile* du crime, qu'il a fait sien par son consentement, de la *cause* de ce crime, qui est sa volonté dépravée. Le criminel sait que le crime n'a pas été imposé par la fatalité, qu'il l'a accompli sciemment et librement, qu'il dépendait de lui de ne pas le commettre. Si le criminel se croyait à tort responsable du meurtre, du vol, de l'empoisonnement que la fatalité lui a imposé, pourrait-on imaginer une situation plus horrible? Quoi! la fatalité poussera un fils à tuer son père, une femme à empoisonner son mari, un ami à voler son ami; cet assassin, cet empoisonneur, ce voleur, seront livrés au mépris public, au geôlier et au bourreau, bien qu'ils ne soient pas moralement responsables de leurs crimes! Bien plus, ces êtres infortunés, victimes de la fatalité, n'auront pas même la consolation de se dire que ce châtiment est immérité; leur conscience leur criera jour et nuit leur indignité, leur culpabilité; ils se croiront responsables de leurs crimes, alors qu'ils ne le sont pas; ils auront horreur de leur scélératesse qui n'est cependant qu'apparente; et après avoir subi la justice des hommes, ils redouteront les effets de la justice divine, ou, pour échapper au remords qui les torture, ils se donneront la mort de leurs propres mains! Est-il possible que le mépris public, que la peine, que le remords viennent ainsi atteindre non un coupable, mais une victime de la fatalité?

Sans doute, l'homme est sujet à bien des illusions parce qu'il est porté à croire ce qu'il désire. C'est ainsi que les matérialistes expliquent la croyance à une vie future; il est si cruel d'être séparé des siens! on désire si vivement les revoir, qu'on finit par transformer

ce désir en un espoir, cet espoir en une croyance. « On fait aisément croire aux hommes ce qu'ils désirent, disait La Mettrie; on leur persuade sans peine ce qui flatte leur amour-propre... Ils ont cru qu'un peu de boue organisée pourrait être immortelle. » (*Discours préliminaire*, p. 7.) Mais le criminel croit à une responsabilité qu'il voudrait rejeter, il est forcé de croire ce qu'il ne désire pas, il a tout intérêt à ne pas croire à une responsabilité qui le livre au mépris public, à ses remords et à la justice humaine et divine, et cependant il se sent coupable, il se croit responsable. N'y a-t-il pas dans ce fait une preuve du libre arbitre bien autrement forte que toutes celles que donne le raisonnement? Sans doute, « l'acte rationnellement libre est l'acte le plus mystérieux de l'économie animale et peut-être de la nature entière ». (Discours de Claude Bernard à l'Académie française.) Mais dès qu'un fait est constaté, faut-il le nier, parce qu'il est mystérieux, parce que son explication est difficile? Ne sommes-nous pas entourés de mystères? Que de choses existent, dont nous ne pouvons donner l'explication! En admettant que le libre arbitre soit difficile à expliquer, ce que je ne crois pas, il reste toujours comme un fait; il n'est point « hors des limites de l'expérience possible », comme le dit M. Lévy-Bruhl; c'est au contraire un fait d'expérience judiciaire en même temps qu'un fait d'expérience interne.

Louis Proal,
Conseiller à la cour d'appel d'Aix.

RÉCENTS TRAVAUX SUR L'HÉRÉDITÉ

Prof. Patrick GEDDES et J. Arthur THOMSON : *The Evolution of sex* (London, W. Scott, 1889, XVI, 322 p. in-8°). — Dr M. LEGRAIN : *Hérédité et alcoolisme, étude psychologique et clinique sur les dégénérés buveurs et les familles d'ivrognes* (Paris, Doin, 1889, VII, 424 p. in 8°). — Francis GALTON : *Natural Inheritance* (London, Macmillan, 1889, IX, 259 p. in-8°). — M. GUYAU : *Éducation et hérédité. Étude sociologique* (Paris, F. Alcan, 1889, V, 304 p. in-8°).

Les quatre ouvrages dont nous avons à parler nous présentent la question de l'hérédité sous des aspects très différents, et, par une rare bonne fortune, ce sont aussi de bons ouvrages.

Le volume de MM. Geddes et Thomson, *l'Évolution du sexe*, ne traite pas expressément de l'hérédité; mais il prépare à une théorie importante que les auteurs promettent de nous donner bientôt, et qui n'est point sans apparaître déjà dans leur travail actuel. Ce travail nous place sur le terrain de la physiologie, et plus particulièrement de l'embryologie. Les auteurs, néanmoins, ne restent pas de purs embryologistes, préoccupés surtout de chercher la cause intime, mécanique, de l'hérédité. S'ils laissent de côté les phénomènes morphologiques, par lesquels on cherche à expliquer la formation des variétés et des races, ils proposent une théorie, dite du cycle cellulaire, qui ramènerait à un même procès les deux actes essentiels de la vie et les caractères morphologiques primitifs, l'évolution du sexe et la continuité de la matière vivante. Loin qu'ils négligent, d'ailleurs, les rapports entre l'hérédité et la théorie de l'évolution, leur doctrine personnelle attribue le premier rôle dans l'évolution au « facteur reproductif », et elle lui subordonne les facteurs proposés par Darwin et par Wallace, sélection sexuelle et sélection naturelle, dont la signification pour l'hérédité devient désormais secondaire. Ils ne laissent pas, enfin, de faire pressentir en quelques passages les conséquences de leur doctrine sur la continuité de la vie, quant à la pathologie et à l'éducation.

Avec le livre de M. Legrain [1], *Alcoolisme et Hérédité*, nous passons justement à la pathologie, ou plutôt à la pathologie mentale considérée sous un aspect défini, celui des rapports de la folie avec l'alcoolisme. Quelle tare préexistante produit l'alcoolique, quelle réaction spéciale présente devant l'alcool l'homme plus ou moins touché de vésanie, comment cette tare s'aggrave-t-elle et la vésanie se transmet-elle par l'hérédité, telles sont les questions principales de ce livre. M. Magnan, dans une courte préface, en définit parfaitement le sujet. « A une époque, écrit-il, où les ravages engendrés par l'alcool sollicitent l'attention générale, où les problèmes relatifs à l'hérédité dans les maladies mentales soulèvent les plus vives discussions, il était bon de se demander comment réagissent l'un sur l'autre ces deux éléments, quand ils se trouvent en présence, quel produit clinique est la conséquence de leur combinaison morbide. » L'ouvrage de M. Legrain est donc celui d'un pur clinicien, qui n'a pas à s'enquérir du procédé de la transmission héréditaire, mais qui la constate. Il décrit les phénomènes morbides apparents, il dresse des tableaux, fait une statistique, et il aborde ainsi par le côté extérieur le problème dont l'embryologiste recherche les conditions internes.

M. Galton aborde d'une manière encore plus générale ce difficile problème. Il continue, dans *Héritage naturel*, l'emploi de la méthode statistique par lui inaugurée il y a vingt ans, et qui est devenue entre ses mains un véritable instrument de découverte. Nous exposerons plus loin comment il la conduit dans ce nouveau travail et l'applique à des données spéciales, susceptibles d'être plus exactement déterminées, comme la taille, la couleur des yeux, et nous dégagerons le sens vrai de la loi que ses calculs ont mise en évidence, la loi du retour à la médiocrité. Il est clair, du reste, que la méthode de M. Galton, parce qu'il opère sur des grands nombres, ne saurait jamais, M. Ribot l'a déjà fait remarquer, déceler la nature intime des faits de l'hérédité, si compliqués et si délicats : il y faudrait une analyse patiente, dont j'espère pouvoir donner prochainement au moins un grossier modèle. Pour la même raison, une loi obtenue par le calcul offrira une certitude suffisante, tandis que les prévisions qu'on en tirerait pour un cas particulier demeurent forcément trop incertaines. Il est clair aussi que la loi de Galton, pour valoir absolument dans un système fermé, c'est-à-dire dans la limite des quatre ou cinq générations qui ont fourni les chiffres, laisse ouverte

1. Il a été rendu compte dans la *Revue* (déc. 1886) d'un précédent ouvrage de M. Legrain : *Du délire chez les dégénérés*. Doin, 1886.

la question de savoir si le niveau de la médiocrité est nécessairement constant et par quels moyens on le pourrait élever.

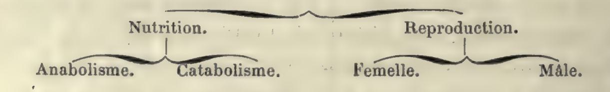
A cette dernière question répond l'ouvrage posthume de M. Guyau, *Éducation et hérédité.* Il ne la prend pas, cependant, telle que nous l'indiquons. Il pose de nouveau le grave conflit entre l'habitude ancestrale ou héréditaire et l'habitude individuelle, et il tend à subordonner la première, qui est innée, à la seconde, qui est acquise, attribuant ainsi à l'éducation une efficacité que MM. Galton et Ribot ont cru devoir réduire beaucoup, après l'avoir estimée d'abord plus considérable. L'action de l'éducateur serait comparable à la « suggestion », et le pouvoir de la suggestion s'expliquerait par la théorie des *idées-forces* de M. Fouillée, à laquelle M. Guyau, plus réservé au début, paraît s'être rallié à la fin entièrement. Nous essayerons de montrer que l'éducation reste subordonnée à l'hérédité. Le problème le plus général nous apparaîtra sans doute celui du rapport de l'individu à son espèce : c'est à celui-là qu'aboutissent, par des chemins différents, l'embryologiste, le clinicien, le statisticien, l'éducateur.

Nos lecteurs savent maintenant quel genre de contribution au problème de l'hérédité ils peuvent trouver dans chacun de nos ouvrages. Passons à une analyse détaillée.

M. Balbiani a publié dans cette *Revue*, en décembre 1888, un article où se trouvent clairement résumées les théories modernes de la génération et de l'hérédité. On aura profit à le relire, si l'on veut apprécier exactement la position prise par MM. Geddes et Thomson. M. Balbiani laissait à vérifier la théorie récente et ingénieuse du plasma germinatif, substituée par Weismann à la théorie de la cellule germinative, due à Nussbaum. Nous allons les retrouver l'une et l'autre, exposées et discutées à leur place, dans le livre de nos auteurs. Pour eux, comme pour Weismann, pour Nussbaum et pour leurs prédécesseurs, la continuité de la vie organique demeure la thèse centrale; mais ils ont une théorie nouvelle à nous proposer, qui donnerait aux faits une explication plus profonde. Pour nous en tenir aux termes de leur préface, ils ont l'ambition de ramener le processus de la vie organique aux deux fonctions biologiques ultimes de la vie individuelle : les échanges constructifs et destructifs de la matière vivante, du protoplasma. Dans la vie d'échange (métabolisme), prédominent alternativement ces deux états, la nutrition, ou anabolisme, et la destruction, ou catabolisme. En partant de là, on doit pouvoir rendre compte de la détermination du sexe, de la nature et de l'origine du sexe, des procédés mêmes de la reproduction.

La différence entre les mâles et les femelles consiste d'abord en ce qu'ils sont mâles et femelles. Elle gît aussi dans des caractères secondaires, dont on sait que Darwin attribue la conservation et le perfectionnement à la sélection sexuelle. Le mâle serait l'agent le plus actif, selon lui, dans la variabilité, parce qu'il doit conquérir la femelle, lutter avec des rivaux. Wallace, opposant la sélection naturelle à la sélection sexuelle, attribue finalement les caractères du mâle à des lois générales de croissance. Brooks, qui admet la sélection sexuelle, trouve une raison de la plus grande diversité du mâle dans sa théorie, qui réserve aux éléments mâles la fonction de transmettre les variations, et à l'œuf celle de conserver la structure. MM. Geddes et Thomson vont au delà de cette demi-analyse. La sélection sexuelle n'est à leurs yeux qu'une explication de seconde valeur, téléologique plutôt que biologique, d'ailleurs limitée aux espèces capables de quelque appréciation esthétique. La physiologie n'est pas non plus en état de nous expliquer tous les caractères sexuels secondaires. On penche cependant à attribuer à une activité constitutionnelle ces caractère du mâle : taille, agilité, couleurs brillantes, exubérance de poils ou de plumes, défenses naturelles. Et en vérité, ces caractères secondaires sont primaires; ils apparaissent très souvent avec la maturité du sexe. Les sexes seraient donc, selon nos auteurs, un fait physiologique répondant à l'antithèse fondamentale entre le changement et la conservation.

Ce qu'on peut dire en effet, jusqu'ici, de plus général, c'est que les conditions nutritives favorables donnent des femelles [1], les conditions défavorables, des mâles. Cela conduirait à voir dans la détermination du sexe le résultat des procès protoplasmiques dans le sens de la destruction ou de la conservation. Le mâle résulterait d'un catabolisme prédominant; la femelle, d'un anabolisme. Le mâle est actif, et la femelle est passive. En un mot, les deux aspects originaux de la vie étant la nutrition et la reproduction, on peut concevoir que chacun de ces états en supporte deux autres qui se correspondent et gardent le même parallélisme : anabolisme et catabolisme pour la fonction nutritive, femelle et mâle pour la fonction reproductive. Un diagramme, que les auteurs mettent plusieurs fois sous nos yeux, rend ces rapports facilement saisissables [2].



1. Chez les abeilles, par ex.
2. Voici ce diagramme fort simple.

En ce qui concerne la nature et l'origine du sexe, quelques faits doivent être rappelés. Chez les animaux unicellulaires, le corps et la cellule reproductrice ne sont qu'un. Mais déjà chez les Protozoaires, colonies de cellules, apparaît la différence, qui deviendra si considérable dans les organismes supérieurs, entre les cellules reproductrices et les cellules somatiques. L'hermaphroditisme semble être le fait primitif, avec ses divers modes. Les éléments mâle et femelle ont commencé par coexister sur le même individu; œuf et sperme sont produits en un rythme alternant, le même individu est alternativement mâle et femelle. La séparation des aires sexuelles, la distinction entre les deux porteurs du sexe, est l'événement ultime. La fécondation croisée dans les plantes, notons-le en passant, n'aurait pas du tout, d'après MM. Geddes et Thomson, la valeur que lui accorde Darwin. Elle ne serait pas aussi commune qu'il le supposait; elle ne serait d'aucun bénéfice matériel pour la race, tout au contraire. La difficulté de l'autofécondation viendrait enfin de troubles physiologiques sans aucun rapport avec la propriété générale des plantes comme espèce.

Nous touchons ici au vif de la question. Le lecteur trouvera, soit dans l'article précité de M. Balbiani, soit dans l'ouvrage qui nous occupe, l'énoncé des hypothèses diverses émises sur ce grand sujet, la continuité de la vie, par Oken, par Häckel, par Brooks, par Jäger, par Galton, par Nussbaum, et plus récemment par Weismann. Arrêtons-nous un moment à ces derniers.

Nussbaum avait appelé de nouveau l'attention, en 1880, sur quelques cas de séparation précoce des cellules reproductrices, et il avait soutenu, avec Jäger, que la substance germinative se transmet directement d'un œuf à un autre œuf, qu'il y a continuité des éléments sexuels. On aurait ainsi une chaîne continue de cellules reproductrices, tout à fait à part du corps : elles seraient comme le fil d'un collier dont les pendeloques seraient représentées par les individus. Certes, si cela était vrai dans tous les cas, le problème de la reproduction et de l'hérédité serait plus simple qu'il ne paraît aujourd'hui. Mais cela n'est vrai que pour un petit nombre d'espèces, telles que les Diptères, chez lesquels les cellules sexuelles se forment dès le début du développement de l'œuf. A l'ordinaire, elles apparaissent plus tard; elles ne proviennent pas de l'œuf, mais de cellules somatiques, d'un tissu épithélial, par exemple, comme chez les Hydraires et les Vertébrés. La continuité des cellules germinatives n'est donc pas soutenable. Weismann insiste pourtant sur la continuité de l'œuf à l'œuf, et il la justifie par sa conception du plasma germinatif. Ce plasma est la portion essentielle du nucleus

de la cellule germinative. Sa structure est extrêmement complexe, persistante en même temps. Par lui la cellule germinative devient apte à bâtir un organisme, une architecture de la matière vivante. Il est l'immortel porteur des propriétés qui se transmettent par hérédité. Une partie de ce plasma n'est pas employée à bâtir le corps du rejeton ; elle est réservée sans changement pour former les cellules germinatives de la génération suivante. Celles-ci ne seraient donc pas le produit du corps, au moins dans leur portion essentielle, — le plasma germinatif spécifique, mais plutôt quelque chose d'opposé à la somme totale des cellules somatiques, et les cellules germinatives des générations successives seraient liées l'une à l'autre comme des générations de Protozoaires.

MM. Geddes et Thomson interprètent les faits de la manière suivante. Le même contraste, disent-ils, qui existe entre les sexes, se retrouve entre les éléments sexuels. L'œuf est grand, bien nourri, passif; le spermatozoïde est de mince taille, peu nourri, actif. C'est là l'expression cellulaire des caractères mâle et femelle. Ces caractères répondent à deux états d'un cycle, que nos auteurs ont appelé cycle cellulaire. Morphologiquement, la cellule est amiboïde, enkystée, ou ciliée. Physiologiquement, trois états sont possibles : à l'anabolisme prédominant correspond la cellule enkystée, ou l'œuf; au catabolisme prédominant, la cellule ciliée, ou le spermatozoïde; la cellule amiboïde représente un état d'équilibre entre ces deux tendances. Si donc nous considérons le type amiboïdal, la divergence dans le sens anabolique donne l'œuf, dans le sens catabolique le sperme. Il faut chercher là l'origine des sexes, et non point dans des vues finalistes, dans la considération de leurs avantages pour l'individu ou pour l'espèce. Toutes les fonctions ont pour but de conserver, soit l'individu, soit l'espèce; elles sont individuelles ou reproductives, anaboliques ou cataboliques dans le premier cas, femelle ou mâle dans le second.

« Les contrastes, écrivent enfin MM. Geddes et Thomson, entre la croissance continue et la reproduction discontinue, entre la reproduction asexuelle et sexuelle, entre la parthénogenèse et la sexualité, entre les générations alternantes, sont tous des expressions différentes de l'antithèse fondamentale. »

Mais il nous faut maintenant dégager de ce travail ce qui a trait à l'hérédité, en portant notre attention sur le problème principal, — si les caractères acquis sont transmissibles du parent aux rejetons. Weismann le nie. Selon lui les variations, soit fonctionnelles ou résultant de quelque propriété inhérente à l'œuf fertilisé, soit accidentelles ou reçues des influences extérieures, restent limitées à

l'organisme individuel qui les présente, et ne se transmettent pas. Il fonde son scepticisme à l'égard de la croyance commune, à la fois sur l'absence de faits qui la justifieraient et sur l'impossibilité que des changements produits dans le corps sous l'action du milieu puissent réagir sur les cellules reproductrices. La position de Weismann est sûre, si l'on reconnaît cette impossibilité. Et en effet, écrivent nos auteurs, quoique en un système saturé d'alcool, ou transporté sous un nouveau climat, les cellules reproductrices puissent varier en même temps que le corps, aucune modification de nerf ou de muscle ne peut, comme telle, être transmise par hérédité. Bref, ils concéderaient à Weismann que le plasma germinatif reste isolé de quelque manière et poursuit une vie « charmée », soustraite aux troubles extérieurs. Mais une preuve décisive manque. « La distinction entre des caractères acquis et des caractères inhérents au germe est plus facile à faire sur le papier qu'à vérifier dans la pratique. » Puis il faut bien le dire, cette vie « charmée » de l'un des systèmes semble « un véritable miracle physiologique », si l'on regarde à l'unité réelle de l'organisme.

Quant à la doctrine de l'évolution, nos auteurs font remarquer, avec Weismann, que si les caractères individuels acquis ne sont pas transmissibles, ils ne comptent donc pas dans l'évolution de l'espèce. Les « circonstances » sont indifférentes; la lutte pour la vie devient le facteur exclusif dans la destinée des espèces. Mais qu'est-ce qui produit alors ces variations que, suivant les cas, la sélection élimine ou fortifie? Le mélange des éléments sexuels dans la fécondation, pense Weismann, est la seule source de variations; ce qui ne s'accorde guère avec le dire du même auteur, que l'action du sperme sur l'œuf est quantitative plutôt que qualitative [1]. MM. Geddes et Thomson font valoir, eux, la prédominance, dans l'évolution, des activités spécifiques, ou reproductives, sur les activités individuelles, ou nutritives. Ils ne se croient pas tenus à prendre la position des sélectionnistes; ils pensent qu'on peut démontrer que certaines adaptations au moins ne sont pas explicables par la longue sélection parmi une foule de résultats sporadiques des mélanges sexuels, mais qu'elles sont plutôt les résultats directs et nécessaires de « lois de croissance », ou de « tendances constitutives », ou de la nature chimique précise du métabolisme protoplasmique dans les organismes considérés. « Nous pouvons penser, écrivent-ils, que l'orga-

1. La part des éléments sexuels mâle et femelle demeure obscure. L'expulsion des *globules polaires*, discutée par tous les auteurs, aurait, d'après MM. G. et Th., une signification nutritive; un produit catabolique serait expulsé de l'œuf. L'œuf se divise, comme toute cellule, à la limite de sa croissance.

nisme n'est pas seulement sous l'influence façonnante de ses fonctions, qu'il n'est pas uniquement le produit du martelage extérieur, et surtout qu'il n'est pas le survivant d'une foule de compétiteurs malheureux, mais l'expression d'une fatalité interne, qui n'a plus rien de mystique et peut s'exprimer en termes de la constitution chimique dominante. »

On n'entendrait pas parfaitement cette théorie, ou du moins on n'en comprendrait pas toute la portée, si l'on n'avait présente à l'esprit cette considération première, où s'appuient MM. Geddes et Thomson, — que l'espèce doit être prise pour unité, et non plus l'individu, comme les théories sélectionnistes ont toujours eu une tendance à le faire. Elle n'est pas sans attaches avec l'idée générale des « possibilités de l'évolution », pour employer leur langage, et plus particulièrement du progrès de l'espèce humaine [1]. Mais ceci est hors de notre sujet. Il nous faut reprendre, en étudiant cette fois l'hérédité dans les maladies, ce problème de la transmission des caractères acquis, sur lequel l'embryologie reste impuissante à jeter beaucoup de lumière [2].

La pathologie nous parle plus nettement. Elle affirme l'hérédité, parce qu'elle saisit cette loi en gros, dans ses effets apparents. On se pourra d'ailleurs assurer, en lisant le livre de M. Legrain, que cette affirmation se fonde sur une critique des faits exacte et minutieuse.

L'hérédité, écrit M. Legrain, est un des « facteurs pathogéniques » les plus puissants. « Cette notion étiologique doit trouver sa place dans l'histoire de toutes les maladies, quelles qu'elles soient, même dans celles où le rôle de l'hérédité paraît devoir être tellement effacé, qu'il semble plausible de n'en pas parler. » Voilà une déclaration très large. Il la précise et l'explique. « L'influence de l'hérédité, ajoute-t-il, n'est pas seulement directe; elle ne se manifeste pas seulement par la reproduction du semblable par le semblable, mais, de génération en génération, elle s'accumule, s'adjoint de nouveaux éléments, et aboutit finalement à la création d'un nouveau

1. MM. G. et Th. se rangent à la doctrine, soutenne par Littré et par nous-même, qui rattache l'égoïsme aux besoins de la conservation, l'altruisme aux besoins de la reproduction. — L'histoire des espèces, font-ils remarquer, nous conduit de la vague attraction sexuelle des organismes inférieurs à l'amour que nous trouvons chez l'homme moyen. Pourquoi la moyenne humaine ne s'élèverait-elle pas au niveau du poète et de l'héroïne? N'est-ce pas une possibilité de l'évolution que ces fruits rares deviennent plus communs dans l'avenir?

2. Nous avons à signaler, depuis que cet article a été écrit, une conférence de M. William Turner sur l'hérédité, publiée dans la *Revue scientifique* du 1er fév. 1890.

tempérament, d'une nouvelle constitution, d'un terrain commun à tous les membres d'une même famille. »

Étant donné un alcoolique, on est conduit à se demander : quels sont ses générateurs? quels sont ses fils? On a beaucoup écrit sur la descendance des alcooliques; mais la première question, concernant l'hérédité ascendante des buveurs, est relativement neuve. C'est celle-là que M. Legrain a choisi de traiter. Il y procède en comparant les accidents alcooliques chez le prédisposé et chez l'homme indemne de toute tare. Les accidents, remarque-t-il, n'étant pas les mêmes dans les deux cas, il s'agit de savoir si l'influence de l'hérédité est la cause de cette dissemblance, et, si elle en est la vraie cause, en quoi consiste cette influence, quels en sont les indices révélateurs, etc. Force nous est, on le pense bien, d'abréger beaucoup son travail dans notre analyse, et il nous faut même le recomposer en quelque sorte, très rapidement, de façon à faire ressortir les faits qui nous intéressent le plus. Entrons en matière tout de suite.

On connaît l'aphorisme de Lasègue : « Ne boit pas qui veut. » Venturini est allé plus loin, trop loin : il veut que tous les sujets qui commettent des excès de boisson soient des dégénérés. M. Legrain est plus sage, il fait le départ des buveurs inconscients et des buveurs conscients. Les inconscients sont des gens normaux, qui boivent par habitude, par imitation, parce qu'ils ignorent les dangers de l'alcool; quelquefois ils sont les victimes de conseils pernicieux, ils sont abusés par les prétendus bons effets de ce poison. Ils s'empoisonnent donc lentement, mais sûrement, sans qu'il soit possible de leur imputer la responsabilité morale de leurs excès. Ces individus sont rares, en vérité, aujourd'hui surtout, et dans les grandes villes, mais il en existe. Les sujets qui s'intoxiquent *sciemment* sont de beaucoup les plus nombreux. Ceux-ci sont tous des prédisposés, des irréguliers au point de vue mental. « Le buveur conscient de ses excès, et par conséquent responsable, est un déséquilibré, il est porteur d'une tare intellectuelle, qu'il soit entraîné à boire par une anomalie du penchant, ou par une anomalie de l'instinct, ou par une anomalie de la volonté. »

Les premiers, les buveurs sains, nous présentent, au moins à leurs débuts, l' « ivresse simple »; les seconds, les buveurs tarés, l' « ivresse compliquée ou pathologique ». Mais cette ivresse pathologique prend toute sorte d'aspects. Nous passons, avec nos tarés, du délire alcoolique normal au délire anormal; nous passons du sujet le moins touché au plus touché, du buveur à l'alcoolique, de l'alcoolique au dégénéré. Bref, on peut les distribuer en deux classes assez tranchées, en considérant leur réaction différente en face de

l'alcool : les alcooliques qui sont de simples héréditaires, des fils de buveurs, et ceux qui sont des héréditaires dégénérés.

Les héréditaires simples nous montrent l'hérédité similaire, la reproduction du semblable par le semblable. Ils se rencontrent dans les asiles, d'après la statistique de M. Legrain, dans la proportion de deux tiers à peu près (v. p. 58). Les dégénérés nous montrent l'hérédité par transformation, la reproduction du dissemblable. Chez eux, l'alcoolisme est le produit, par transformation, d'influences névropathiques héréditaires. L'alcool a servi de « pierre de touche » pour les reconnaître. « Quand il agit, écrit Magnan, sur un terrain préparé, sur un nerveux, sur un prédisposé à la folie, non seulement les signes révélateurs de son action spéciale se trouvent profondément modifiés, mais encore il laisse apparaître au grand jour les défectuosités mentales restées parfois latentes jusqu'alors à la faveur d'une hygiène régulière : l'alcool joue donc ici le rôle d'une cause occasionnelle, d'un appoint. » Chez l'alcoolique simple, qui est à peu près sain, supprimez l'alcool, vous supprimez les accidents cérébraux; mais l'alcool n'est qu'un épisode dans l'existence de l'homme taré. La cause profonde, lointaine, chez lui, c'est l'hérédité : il en tient une moindre résistance à l'attrait de l'alcool et aux effets désastreux de ce poison, et l'alcool a fait saillir à son tour les marques de la tare héréditaire.

Si nous assistons à l'évolution qui mène de l'héréditaire simple au dégénéré maximum, nous voyons en effet que les différences du délire dans les diverses catégories portent sur l'évolution du délire même (modifications dans la durée des différentes périodes d'incubation, d'état et de régression), laquelle dépend du degré de dégénérescence des malades; mais elles portent encore sur la couleur des idées délirantes, qui dépend de la nature de la prédisposition : un héréditaire de mélancolique donnera à son délire alcoolique une couleur particulièrement triste. Très souvent l'alcool provoque, chez les débiles à hérédité puissante, des accident très variés, qui sont, pour un certain nombre, l'écho d'accidents analogues observés chez les parents. On aura profit à consulter dans l'ouvrage même, sur ce point important, les tableaux cliniques dressés par M. Legrain.

Une autre question se présente. Comment naît un terrain de dégénérescence? comment se forme une disposition morbide? Citons ici une demi-page, pour ne rien changer à la phraséologie de l'auteur. « Nos malades peu tarés, écrit-il, arrivent finalement, par l'accumulation sans cesse croissante de leurs excès, à se créer un état mental en tout comparable à celui de nos dégé-

nérés plus lourdement tarés, chez lesquels l'alcool jouait déjà le rôle d'appoint tout à fait au début de la série des accidents. Aussi les dernières années de leur vie deviennent-elles la reproduction clinique de ce qu'on a coutume d'observer, au point de vue mental, chez les dégénérés complets. Ils peuvent présenter alors, comme ceux-ci, à propos d'excès de boisson, des accès délirants multiples et polymorphes : des bouffées d'idées mélancoliques, d'idées de persécution, du délire ambitieux, etc. Ils se sont créé, en somme, un *terrain de dégénérescence acquise*; cette dégénérescence tardive comporte les mêmes caractères cliniques que la dégénérescence mentale primitive. On voit des malades qui, jusqu'alors, n'avaient présenté, comme stigmates névropathiques, que leurs habitudes invétérées d'ivrognerie, devenir des déséquilibrés, susceptibles, comme ces derniers, de souffrir d'impulsions, d'obsessions de commettre des séries d'extravagances, d'originalités, de bizarreries. » Ces cas, ajoute M. Legrain, ne sont pas extrêmement fréquents. D'ordinaire, les excès affaiblissent précocement l'intelligence de celui qui les commet, sans faire de lui un déséquilibré. Mais ses descendants ont grande chance de le devenir, « et c'est dans la génération suivante qu'apparaissent les stigmates parfaits de la dégénérescence. »

Ainsi nous venons de voir l'hérédité en œuvre, soit pour reproduire chez les fils l'ivrognerie des pères, soit pour greffer un nouveau caractère morbide, l'alcoolisme, sur des sujets atteints de vésanie héréditaire, soit pour faire réapparaître dans le délire de ces derniers les mêmes idées délirantes observées chez leurs parents et démasquer leur vésanie, soit enfin pour créer dans l'individu une dégénérescence qui s'aggravera dans la postérité issue de lui. Nous avons donc là des exemples instructifs d'hérédité similaire, d'hérédité par transformation et par accumulation, et tel est l'apport sérieux du livre de M. Legrain au chapitre riche déjà de l'hérédité psychologique morbide.

Le livre de M. Galton nous ramène aux problèmes les plus généraux d'une science de l'hérédité, qui aurait des lois véritables et comporterait la prévision. Ses recherches, écrit-il, se rapportent à la transmission de qualités modérément exceptionnelles, dans les « fraternités [1] » et les « multitudes » plutôt que chez les individus,

1. *Fraternité* prend ici le sens de parenté entre les frères et les sœurs, ou parenté fraternelle. Ce mot pourrait très bien avoir dans notre langue le sens que M. Galton lui donne.

des méthodes plus parfaites lui ayant permis de traiter les groupes comme de simples unités. Un premier problème est relatif à la curieuse régularité que l'on observe dans les particularités statistiques des grandes populations, la taille, par exemple, durant une longue série d'années. Un second problème concerne la moyenne contribution de chaque ascendant, pris à part, dans les traits particuliers du rejeton; un troisième, la définition précise de la plus proche parenté, à savoir de combien un frère est plus proche qu'un neveu, un neveu plus proche qu'un cousin, etc.

Il nous faut rappeler très brièvement en quoi consistent les méthodes de M. Galton. Elles permettent, nous venons de le dire, de considérer comme des unités les groupes familiaux et nationaux, avec lesquels la science de l'hérédité, déclare l'illustre savant, a plus à faire qu'avec les individus. Cela signifie que nous devons pouvoir exprimer les résultats numériques fournis par des mesures individuelles, de telle façon qu'ils nous donnent les valeurs moyennes pour chaque qualité dans un groupe (ce qui est l'ABC de la statistique), et qu'ils nous montrent aussi comment une qualité se distribue entre les membres d'un groupe donné, c'est-à-dire quelle place occupent, par rapport à la moyenne, les individus et partant les groupes qu'ils forment ensemble. Il importe peu, nous dit M. Galton, de savoir que le revenu moyen des familles anglaises est de cent livres par an; mais nous avons le plus grand intérêt à connaître comment ce revenu est réparti entre les familles. Donc, avec les résultats numériques, et par un procédé qu'il serait trop long d'exposer ici, il construit ce qu'il appelle des schèmes, schèmes de distribution et de fréquence, schèmes de déviation; en d'autres termes, il traduit les données de la statistique en des courbes diverses qui sont comparables l'une avec l'autre et qu'on peut traiter par le calcul.

Le schème de déviation est tout à fait remarquable. Il permet d'appliquer aux mesures humaines la loi de l'erreur probable, ou loi des chances, bien connue en mathématiques, et particulièrement employée en astronomie. Dans les problèmes de l'hérédité, cette loi nous mettrait à même de calculer la chance qu'il y a que tel ou tel résultat se produise, lorsque les particularités individuelles que l'on observe sont dues à l'influence combinée d'une foule d'accidents; elle apporterait ainsi l'ordre dans le désordre, elle serait la loi suprême de la déraison, écrit M. Galton, ému pour la statistique d'un enthousiasme qu'il ne déguise point. La loi des chances s'appliquerait partout, et l'on serait autorisé à parler, en hérédité, d'une « variabilité normale ».

Passons aux faits. L'enquête de M. Galton porte sur les particularités suivantes : la taille, la couleur des yeux, la faculté artistique, les maladies. Ses données sont prises, pour la plus grande part, de réponses à un questionnaire détaillé qu'il avait fait circuler dans le public sous la forme d'un concours avec prix, au délai du 15 mai 1884. Elles sont prises, en outre, d'observations spéciales concernant la taille entre frères, recueillies par des correspondants sûrs; et enfin d'un grand nombre de mesures, environ 10 000, faites au laboratoire anthropométrique de l'auteur, pendant l'exposition internationale d'hygiène de cette même année 1884. D'autres données, toutes spéciales, proviennent d'expériences sur les graines de pois de senteur, imaginées par lui, il y a plus de dix ans.

La taille a fourni à M. Galton, sans contredit, le meilleur sujet d'étude. La taille d'un individu dépend de nombreux éléments, environ cinquante os, les cartilages, les parties charnues. Or, plus grand est le nombre des éléments variables, plus la variabilité de leur somme sera près d'avoir un caractère « normal ». La belle régularité qu'on trouve dans les tailles d'une population, quand elles sont rangées par la statistique dans l'ordre de leur grandeur, est due justement au nombre d'éléments variables et quasi indépendants dont la taille est la somme [1]. Une question préalable se pose, à savoir quel rôle joue la sélection dans le mariage, quelle influence exercent sur le choix des époux la taille, la couleur des yeux, les goûts artistiques, etc. Elle est négligeable, ce qui n'a guère lieu d'étonner, écrit M. Galton, car le mariage est une affaire sérieuse, dont la fantaisie, à l'ordinaire, ne décide point. Une chose plus étrange, c'est que le caractère bon ou mauvais n'influe pas plus sur le choix que les qualités physiques. Dans un groupe de 111 couples, on trouve par le calcul que le mariage entre personnes de caractères différents ou opposés se présente aussi fréquemment qu'il se produirait en appariant au hasard les mâles et les femelles.

Les données concernent, pour la taille : la taille moyenne de la population, la variabilité de la population, la variabilité des « Parents moyens [2] », la variabilité dans les « co-fraternités » (fils et filles

1. Un désavantage, en revanche, est la faible variabilité, une moitié de la population différant de moins 1/7 pouce de la moyenne. La taille moyenne de la population (P) considérée est de 68 1/4 pouces.

2. Faute de documents suffisants pour aborder la question en considérant à part les deux parents, M. Galton porte dans ses tables le *Parent moyen*, soit une personne idéale de sexe composite, dont la taille est à moitié chemin de celle du père et de celle de la mère (celle-ci étant transposée selon une règle connue, vu la différence normale qui existe entre les sexes). Sa méthode, dit-il, est pleinement justifiée. Si la taille des enfants, en effet, dépend seulement de la taille

adultes d'un groupe de parents moyens). Les valeurs étant trouvées, M. Galton tire de son analyse une importante loi, la loi de régression ou loi du retour à la médiocrité. Si paradoxal, nous dit-il, que cela paraisse, la taille d'une filiation adulte doit être plus médiocre en somme que la taille des parents, c'est-à-dire plus rapprochée de la moyenne de la population; c'est seulement lorsque les parents sont médiocres, que leurs fils, en moyenne, leur ressemblent. Un tracé montre clairement ces résultats; et l'on peut encore déduire de la figure, que le rapport de la déviation du fils moyen à celle du Parent moyen est constant, quelle que puisse être la taille du Parent moyen. Provisoirement, on l'estimerait de 2 à 3 ou deux tiers : telle serait la raison de la régression filiale, c'est-à-dire la proportion dans laquelle le fils est, en moyenne, moins exceptionnellement grand ou petit que le Parent moyen.

D'ailleurs, on ne pourrait pas conclure de la taille connue du fils à la taille inconnue du Parent moyen, en se fondant sur le même rapport. La fraction est loin d'être l'inverse de 2/3; d'après les tables, elle est quatre fois plus petite, soit 1/3. Le parent moyen n'a pas chance d'être plus exceptionnel que le fils, tout au contraire; le nombre d'individus qui approchent de la médiocrité est si considérable, qu'il est plus fréquent de trouver un homme exceptionnel fils de parents médiocres, que le fils médiocre de parents très exceptionnels.

Ce résultat choque l'opinion commune, qui veut que les enfants ressemblent aux parents; mais il n'étonnera pas quiconque a réfléchi davantage. M. Galton justifie par un raisonnement péremptoire, p. 116-117, cette curieuse constance statistique dans les générations successives d'une population nombreuse : soit, pourquoi deux larges groupes de personnes choisies au hasard, mais appartenant à des générations différentes, se trouvent d'ordinaire être expressément semblables. J'ai peur d'être long en transcrivant le morceau, et je ne retiens que ces deux raisons, dont le lecteur saisira tout de suite la portée. L'une est liée à nos notions sur la stabilité du type, le mot type exprimant l'existence d'un nombre limité de formes qui reparaissent fréquemment. L'autre est que l'enfant n'hérite pas seulement de ses parents, mais en partie de ses ancêtres. Or, dans l'ascendance d'un homme, il entre des éléments si divers, qu'elle ne peut plus être distinguée de celle d'un sujet pris au hasard dans la population.

moyenne des deux parents, on ne trouvera pas de différence dans une *fraternité*, que l'un des parents soit grand ou l'autre petit, ou que tous deux soient de taille relativement égale. Les schèmes de déviation prouvent qu'il en est précisément ainsi.

La taille moyenne de ses ascendants est celle même de la population; en d'autres termes, la valeur la plus probable de la déviation, par rapport à P, de ses ascendants moyens en une génération lointaine, est dite égale à zéro.

Pour la régression fraternelle (du frère au frère), même valeur que pour la régression filiale (du Parent moyen au fils). Le frère inconnu d'un homme connu est probablement aussi exceptionnel que lui dans la raison seulement de 2 à 3. Ce résultat paradoxal s'explique pourtant, si l'on considère que le frère inconnu obéit à deux tendances différentes, dont l'une est de ressembler à l'homme connu, et l'autre de ressembler à sa race. Il tend, d'une part, à dévier de P autant que son frère, et, d'autre part, à ne pas dévier du tout. Le résultat est un compromis.

En définitive, il y a régression du Parent au fils, du fils au Parent, du frère au frère. Comme ce sont là les trois seules lignes possibles de parenté, — descendants, ascendants, collatéraux, — on peut établir en règle universelle, que le descendant inconnu, à quelque degré que ce soit, d'un homme connu, est en moyenne plus médiocre que lui. Si $P \pm D$ est la taille de l'homme connu, $P \pm D'$ la taille du descendant inconnu, on peut se hasarder à dire, en l'absence de toute donnée certaine, que D' est plus petit que D [1].

Au point de vue de la parenté, et en se fondant sur la régression, ce qui fait l'originalité de son procédé, M. Galton pose enfin une autre règle. Selon lui, généralement parlant, un homme est à moitié aussi proche de chacun de ses parents qu'il l'est de son frère, et la parenté paternelle n'est que la moitié de la parenté fraternelle. Les oncles et les neveux sont d'un tiers aussi proches de sang que les frères. Les cousins sont quatre fois et demi aussi éloignés que les pères ou les fils, neuf fois autant que les frères. D'après les mêmes principes, il a calculé la contribution des ancêtres distants. Chaque parent en particulier transmettrait 1/4, chaque grand-parent 1/16, et ainsi de suite.

M. Galton vient ensuite à la discussion des données concernant la couleur des yeux. Elle est une des qualités qui s'excluent; la taille est de celles qui se marient. Il trouve pourtant que les lois posées pour la taille s'appliquent ici encore. Il serait possible de prévoir la répartition de la couleur des yeux parmi les enfants d'une famille donnée, au moyen de la même loi qui gouverne la distribution de la taille. Pour la transmission de la faculté artistique et celle des

1. Les mesures de déviation sont prises à partir du niveau moyen dans les deux sens, en haut et en bas. *Plus* signifie la déviation au-dessus de la moyenne (M) de P; *moins*, la déviation au-dessous.

maladies, les résultats sont moins concluants, la conformité aux lois est obtenue plus grossièrement. Le fait de la régression n'en paraît pas établi avec moins de solidité. En l'état, cependant, un doute reste peut-être sur le véritable sens et sur la portée générale de la loi.

En effet, M. Galton a choisi pour sujet de son enquête des particularités, notamment la taille et la couleur des yeux, que nous pouvons supposer infailliblement soumises à des conditions physiologiques, sans lesquelles la stabilité du type humain ne serait plus concevable. Il se pourrait, sans doute, que la taille moyenne de la population anglaise se trouvât, après un siècle, plus petite ou plus grande que M. Galton ne l'estime aujourd'hui, et, en tous cas, la taille varie selon les races ou les latitudes. Mais il est à croire que la taille de l'homme oscille entre certaines limites qui ne permettent point que la moyenne s'abaisse ou s'élève sensiblement, j'entends pour l'espèce considérée en son ensemble. La loi de régression, en ce qui concerne la taille, a donc bien la valeur d'une loi d'*hérédité générale*, et elle s'applique à la totalité de l'espèce, ou du moins à des populations aussi larges qu'on les voudra prendre dans un laps de temps infiniment long.

De même il ne semble pas inadmissible, au premier abord, que les yeux foncés ou les yeux clairs arrivent à prédominer dans l'espèce humaine, et c'est en Angleterre une opinion vulgaire que la coloration des yeux devient graduellement plus foncée dans ce pays. M. Galton, néanmoins, la trouve persistante dans la période des quatre générations sur lesquelles porte son enquête, et l'on peut encore attribuer, dans ce chapitre, une portée générale à la loi de régression, sans qu'elle implique cette fois une constance du type nécessairement indéfinie.

Si nous passons à la faculté artistique, il semblerait légitime d'admettre, à plus forte raison, que la loi de régression n'interdit pas absolument, dans cet ordre de faits, l'élévation lente du niveau de la médiocrité. Il est vrai d'ailleurs que les conditions économiques des sociétés interviennent toujours pour limiter l'exercice professionnel de l'art, et il est peut-être raisonnable de croire aussi que la proportion des dons naturels ne change guère, même dans nos nations de culture raffinée.

La loi de régression, portée maintenant dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre moral, y signifierait encore la proportion constante des sujets bien ou mal doués intellectuellement et moralement. Elle agirait comme un frein pour maintenir l'espèce au même niveau. Du reste, l'élévation du niveau de la moyenne ne saurait plus tout à fait

être comprise, quand nous parlons de l'intelligence et de la moralité, comme nous l'entendons en parlant de la taille, par exemple. Le progrès humain, dont l'idée est étroitement liée à celle d'une moyenne supérieure, dépend moins peut-être de la qualité des hommes médiocres que de la valeur des hommes exceptionnels. Il y aurait, en un mot, une discussion à établir sur la nature des faits et des procédés, dont nous ne pouvons pas même indiquer ici les grandes lignes.

M. Galton n'a pas fait la critique des données de son enquête à ce point de vue. Il lui suffisait de vérifier une induction, de formuler une loi dont la valeur mathématique est indiscutable, et telle qu'elle est, il en a laissé entrevoir les conséquences. « Cette loi, écrit-il, p. 106, parle fortement contre la pleine transmission d'un don heureux quel qu'il soit. Parmi plusieurs enfants, peu auront chance de différer de la moyenne autant que leur Parent moyen, et moins encore d'en différer autant que le plus exceptionnel des deux parents. Mieux la nature a doué le parent, plus rare sera sa fortune d'obtenir un fils aussi bien doué, et surtout mieux doué que lui-même. Du reste la loi est équitable, elle s'applique à la transmission des mauvaises qualités comme des bonnes. Il demeure aussi bien entendu que ces faits n'infirment pas l'opinion commune que les enfants d'un couple bien doué ont plus chance d'être bien doués que ceux d'un couple médiocre. Ils signifient seulement que le plus capable entre tous les enfants d'un petit nombre de couples bien doués n'a pas chance d'être aussi bien doué que le plus capable entre les enfants d'un très grand nombre de couples médiocres. »

Rapprochons de ce passage l'alinéa, p. 156, où M. Galton montre en quelle faible proportion il se trouve dans un milieu cultivé, à cause de la préférence donnée dans leur éducation aux arts d'agrément, plus de femmes que d'hommes artistes [1], et en conclut combien faible est l'effet de l'éducation, comparé à celui du don naturel. Sa conclusion serait donc, et c'est du moins la nôtre : que l'élévation du niveau de la médiocrité, considérée comme l'indice grossier du progrès humain, ne peut être qu'extrêmement lente ; le pouvoir direct de l'éducation dans le progrès, extrêmement faible.

Dans *Éducation et hérédité*, le dernier écrit que nous aurons de lui, M. Guyau ne contredit pas absolument à cette conclusion. Il s'efforce du moins à en atténuer la rigueur, et il dirige son attaque

1. 28 pour 100, mâles ; 33 pour 100, femelles. Encore faudrait-il tenir compte de la vraie valeur de ces femmes artistes, ou soi-disant telles !

principale contre cette déclaration si nette de M. Ribot : « L'éducation peut transformer certaines qualités psychiques, elle ne les crée jamais ». Il recherche donc jusqu'à quel point l'éducation peut faire échec à l'hérédité, ou, comme le dit M. Fouillée dans la notice jointe au volume, il s'est proposé de faire la part exacte des deux termes en présence dans cette antinomie « qui domine toute la science morale et même sociale ». On retrouvera dans cet écrit les qualités éminentes qui ont signalé les autres ouvrages de M. Guyau. On y remarquera aussi, en quelques passages, un peu de hâte, l'inachevé des notes courantes, des défauts enfin dont la cruelle mort est seule coupable : elle n'a pas permis à l'auteur cette dernière refonte d'où l'œuvre sort comme elle doit demeurer.

Je ne peux accepter pourtant la thèse essentielle de ce livre. Et d'abord, il ne me plaît guère d'appliquer le mot de suggestion à l'éducation. La suggestion proprement dite comporte des procédés qui ne sont pas ceux de l'éducation; elle suppose des sujets particuliers. L'état de l'enfant, nous dit M. Guyau, serait comparable à celui de l'hypnotisé; tous les enfants sont hypnotisables, très facilement ouverts à la suggestion et à l'auto-suggestion. Cela signifie, plus simplement, que l'enfant est un émotif, qu'il est naturellement croyant, assez docile à prendre les habitudes qu'on lui donne; il est une créature faible, il n'est pas un malade. On estime, il est vrai, que les sujets normaux sont hypnotisables dans la proportion de 30 pour cent; mais cela n'importe point, car le sujet supposé normal n'en tombe pas moins dans un état anormal dès qu'on le soumet aux pratiques de l'hypnotisme. Et enfin, cette « infinité de petites suggestions » qui viennent de l'éducateur ne sont pas non plus, M. Guyau le reconnaît lui-même, la suggestion vraie, c'est-à-dire « l'effet brusque et passager d'un penchant unique et perturbateur artificiellement introduit dans l'esprit ». Ce sont là, quoi qu'on fasse, des phénomènes différents. Défions-nous donc de ces substitutions toujours hasardeuses dans le sens des mots. On établit ainsi des analogies commodes qui peuvent fournir une comparaison instructive d'un ordre de faits à un autre; mais il n'y faut pas chercher leur explication commune.

Il se peut que la suggestion offre un moyen d'agir sur les enfants franchement anormaux. C'est un chapitre ouvert de la pédagogie future, où je ne m'engage point. Mais en somme la suggestion névropathique n'est pas comparable de toutes pièces à l'éducation normale, et pour peu que nous pressions le texte de M. Guyau, il parlera dans le même sens que nous. « La suggestion, écrit-il en effet, p. 11, est ainsi la transformation par laquelle un organisme plus passif tend à se mettre à l'unisson avec un organisme plus actif; celui-ci

domine l'autre et en vient à régler ses mouvements extérieurs, ses volontés, ses croyances intérieures. Le commerce de parents respectés, d'un maître, d'un supérieur quelconque, doit produire des suggestions qui s'étendent ensuite à toute la vie. L'éducation a de ces enchantements, de ces « charmes » dont parle Calliclès dans le *Gorgias*... » Qu'est-ce là, sinon ce que nous appelons d'ordinaire, avec des mots plus simples, l'autorité, les exemples, les leçons, et cet « ensemble de suggestions systématiques » qu'on nous dit vaut-il plus que pour une heureuse métaphore?

En tous cas, la comparaison n'explique rien. La suggestion, prise soit au sens propre, soit au sens figuré, semble impuissante à créer rien de durable. Qu'un hypnotiseur donne à croire à un sujet qu'il est général, nous le verrons affecter un air guerrier, signer d'un paraphe violent, en un mot, faire la mimique, la grimace de l'état qu'on lui impose; mais il n'en prend pas pour cela les qualités. La persuasion d'être géomètre ne produira pas l'esprit géométrique, même à la longue. Si j'ai l'idée d'être musicien, que cette « suggestion » me vienne d'autrui ou de moi-même, mon oreille n'en deviendra pas plus juste, si elle est fausse, je ne passerai pas au type auditif si j'appartiens au type visuel; tout au plus serai-je porté à cultiver la musique, et je finirai par me convaincre, si j'ai du bon sens, que je ne suis pas doué.

Cela est assez évident dans l'ordre intellectuel, mais ne l'est pas moins dans l'ordre moral, que M. Guyau a considéré de préférence. « On ne naît pas vertueux », objecte-t-il. Je l'accorde; mais on naît avec un certain fonds de qualités, d'émotions, dont la moralité est précisément, il le dit, la « résultante ». Pas davantage on ne naît instruit, mais plus ou moins capable d'instruction. L'éducation, prise en son plus large sens, « aboutit à créer une habitude »; elle ne peut que transformer, organiser ce que l'hérédité a transmis en bloc, et comme en paquet [1]. Il reste d'ailleurs à rechercher comment l'habitude, une fois créée dans l'individu par l'éducation, fixée ensuite dans la race par l'hérédité, devient à son tour un pouvoir modificateur et d'une efficacité réelle.

M. Guyau prend une voie plus directe. Il attribue à la « suggestion éducative » elle-même le pouvoir de modifier le fonds individuel, en vertu de la théorie, empruntée à M. Fouillée, de l'*idée-force*. L'éducation, écrit-il, doit tendre « à convaincre l'enfant qu'il est *capable du bien* et *incapable du mal*, afin de lui donner en fait cette

1. Cette expression est de M. Charles Mismer, qui consigne dans ses *Souvenirs*, en cours de publication à la librairie Hachette, des observations pratiques, très intéressantes, sur l'hérédité.

puissance et cette impuissance ». Il n'hésite plus à accepter cette sorte de miracle, l'idée de la liberté, qui, se concevant, se réalise, et se réalisant, se conçoit. « Par idée-force, nous dit-il encore, p. 222. il faut entendre ce surplus de force qui s'ajoute à une idée par le fait seul de la conscience réfléchie, et qui a pour corrélatif, physiquement, un surplus de force motrice. Le surplus de force est le résultat de la *comparaison de cette idée* avec les autres idées présentes dans la conscience. Cette confrontation des idées, cette sorte de pesée intérieure suffit à faire monter les unes et descendre les autres. » Telle serait la puissance qui ferait échec à l'hérédité. Je laisse juge le lecteur. Il serait malséant de discuter en quelques lignes une théorie considérable, longuement élaborée. Elle prétend, si je ne me trompe, et c'est le point qu'il nous suffit d'indiquer, à résoudre ce problème universel, qui affecte dans la vie psychique une forme spéciale : — comment il se produit dans le monde quelque chose de nouveau.

De toute façon, l'évolution humaine résulte d'un ensemble de faits qui gouvernent aussi l'éducation des hommes. La même influence qui agit sur l'enfant a façonné d'abord ses éducateurs : c'est toujours le conflit de la loi individuelle avec la loi sociale. Ainsi l'on peut expliquer ce fait frappant, que deux sortes de sujets échappent presque entièrement à l'éducation : ceux qui s'écartent le plus de la moyenne dans l'un ou dans l'autre sens, c'est-à-dire ceux qui sont décidément bons ou mauvais, intelligents ou sots. On serait porté à dire qu'ils sont des sujets à hérédité forte, tandis que les autres seraient des sujets à hérédité faible. Mais ce n'est qu'une apparence. L'éducation, en effet, quand elle s'applique à ces derniers, collabore avec l'hérédité elle-même ; et si elle n'a d'action efficace que sur les natures moyennes, selon l'expression très juste de M. Ribot, c'est en vertu de cette loi du retour à la médiocrité, qui fait que l'éducation, nécessairement « moyenne », trouve alors un sujet chez lequel l'hérédité agit dans le même sens.

Cette considération serait de grande importance dans l'enseignemens public. M. Guyau, expert en cette matière, a des pages excellentes qu'il faut lire. Il écrit, il est vrai, dans sa préface, que l'éducation devrait « aider l'hérédité dans la mesure où elle tend à créer au sein d'une race des supériorités durables, et la combattre lorsqu'elle tend à accumuler des causes destructives de la race même ». Mais il ne faudrait pas l'accuser pour cela d'avoir voulu produire artificiellement des hommes exceptionnels. Il n'eût pas hésité, je pense, à critiquer avec nous l'erreur à la mode, qui consiste à vouloir former par l'école primaire, et surtout par l'enseignement secondaire,

avec des sujets que la loi sociale oblige à rester dans la médiocrité, des hommes qui nourriront l'ambition dangereuse de sortir de la moyenne ou l'illusion de croire qu'ils la dépassent.

A ce propos, et pour terminer, citons quelques lignes qui sont parmi les meilleures sorties de sa plume. Elles visent le danger même, pour une race, des supériorités intellectuelles obtenues par un imprudent surmenage. M. Guyau recommande la règle de l'*assolement* dans la culture intellectuelle, c'est-à-dire la nécessité du changement d'occupation et de milieu. « Rien de plus naïf, écrit-il, pour qui regarde de haut, que la peur de l'obscurité, la peur de ne pas être « quelqu'un ». Les qualités réelles d'une race ne se perdent pas pour n'être pas mises au jour immédiatement; elles s'accumulent plutôt, et le génie ne sort guère que des tirelires où les pauvres ont amassé jour à jour le talent sans le dépenser en folies. Ce n'est pas sans quelque raison que les Chinois décorent et anoblissent les pères au lieu des fils : les fils célèbres sont des enfants prodigues, et le capital qu'ils dépensent ne vient pas d'eux. La nature acquiert ses plus grandes richesses en dormant. Aujourd'hui, dans notre impatience, nous ne savons plus dormir; nous voulons voir les générations toujours éveillées, toujours en effort. Le seul moyen, encore une fois, de permettre cet effort sans repos, cette dépense constante, c'est de la varier sans cesse : il faut se résigner à ce que nos fils soient autres que nous, ou à ce qu'ils ne soient pas. »

En résumé, les propositions suivantes paraissent solidement établies :

L'hérédité physiologique est la cause, l'hérédité psychologique l'effet.

La dégénérescence se transmet; les troubles dans la nutrition des centres nerveux ont pour conséquence héréditaire des troubles mentaux de forme diverse, toujours plus profonds d'une génération à l'autre.

L'hérédité est régie par la loi du retour à la médiocrité, et cette loi même est une expression de la stabilité du type. L'élévation graduelle du niveau de la moyenne, dans l'ordre des faits où on la conçoit possible, ne peut être qu'extrêmement lente; les qualités acquises ayant dû, d'abord, être fixées dans la race.

L'éducation demeure soumise à cette loi; elle est un puissant moyen de la vie sociale, sans être le facteur premier dans l'évolution des sociétés humaines.

Lucien Arréat.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Chaignet. Histoire de la psychologie des Grecs. Tome deuxième. Paris, Hachette, 1889 (525 p. in-8°).

M. Chaignet vient de publier le deuxième volume de sa grande *Histoire de la psychologie des Grecs*; il y étudie les doctrines psychologiques des stoïciens, d'Épicure et des sceptiques. « Un troisième volume, qui sera, je l'espère, le dernier, dit l'auteur, sera consacré à la psychologie de la nouvelle Académie, des philosophes éclectiques et des alexandrins; je me propose d'y donner les conclusions de tout l'ouvrage [1]. »

En signalant aux lecteurs de la *Revue* le tome premier de cette histoire [2], j'avais cru devoir faire quelques critiques. Je regrettais en particulier que le savant Recteur de Poitiers se fût trop scrupuleusement asservi à l'ordre chronologique. Son livre me paraissait être plutôt une collection de monographies qu'une histoire suivie; il ne me semblait pas former un tout, et j'aurais souhaité, au lieu de ces études distinctes, sans lien entre elles, un travail d'ensemble, bien ordonné, sur le développement, les progrès de la psychologie, depuis les premiers poètes grecs jusqu'à Dicéarque et Straton; c'était à ces philosophes en effet que s'arrêtait le premier volume. Mais pour suivre toutes les phases d'une science, aurait pu me répondre M. Chaignet, pour en montrer le développement, il faudrait l'avoir organisée soi-même. L'exemple de Zeller, pour la philosophie, celui de Siebeck, pour la psychologie, font assez voir combien il est téméraire de prétendre savoir comment la pensée humaine s'est réellement développée. Pour l'historien, même lorsqu'il écrit l'histoire des idées, l'ordre le plus convenable est encore l'ordre chronologique; tout autre est arbitraire. Que de la suite des faits, il tire à la fin de son récit, certaines conclusions, rien de mieux; mais il ne peut, sans s'exposer à le fausser, subordonner ce récit à un système préconçu. Je ne discuterai pas ici cette difficile question de méthode historique, mais je m'empresse de reconnaître que le nouveau volume de l'histoire de la psychologie des Grecs est fort différent de celui qui l'a précédé. Avec les stoïciens

1. Avertissement.
2. Voir le numéro de juillet 1888.

et les épicuriens, même avec les sceptiques, nous avons affaire, non plus à des penseurs isolés, mais à des écoles dont les disciples comme les maîtres professent une doctrine commune. Cette doctrine, il est possible d'en expliquer la formation et d'en suivre les progrès. Nous n'avons donc plus sous les yeux un défilé d'opinions, pour la plupart imparfaitement connues, faute de documents suffisants, un peu puériles, quelquefois, par l'effet du temps où elles furent proposées, et sans rapport, le plus souvent, les unes avec les autres, mais trois systèmes et deux surtout, très sérieux, très dignes d'intérêt. L'œuvre de M. Chaignet devait, en quelque sorte, se perfectionner avec les doctrines dont elle est l'exposé fidèle.

C'est en effet le premier mérite de ce grand ouvrage que la fidélité, la sincérité scrupuleuse, le souci de l'exactitude jusque dans les détails, et aussi l'impersonnalité. L'auteur s'y laisse voir cependant à découvert une fois. Soigneux ordinairement de s'effacer, pour les mieux laisser paraître, derrière les philosophes dont il nous parle, il semble avoir éprouvé une fois le besoin de nous expliquer son impartialité, son apparente indifférence. Je ne puis résister au plaisir de citer cette page. C'est à propos des épicuriens. M. Chaignet vient de constater que leur système, dans l'antiquité comme dans les temps modernes, a été non seulement décrié, mais dédaigné, mis à l'écart aussi bien qu'à l'index. Parmi nos historiens mêmes, Zeller, après avoir consacré trois cents pages au stoïcisme, n'en accorde que le tiers à Epicure, et M. Ravaisson lui donne à peine vingt pages. Usener s'excuse presque de publier une édition nouvelle du IX[e] livre de Diogène, qui contient l'histoire de sa vie et l'analyse de ses principes. Lange, dans son *Histoire du matérialisme*, plus favorable, est trop court, et le mémoire de M. Guyau, à côté des éloges que méritait un talent original, vigoureux et distingué, a provoqué, de la part de l'Académie même qui lui décernait la couronne, des réserves expresses et significatives. « Le cours de ces études d'histoire de la psychologie ancienne, ajoute M. Chaignet, m'amène aujourd'hui à Epicure, que je m'efforcerai de juger sans parti pris. Cet état d'esprit d'impartialité sincère ne me sera pas difficile. Le spectacle de toutes les opinions psychologiques qui ont déjà passé sous mes yeux m'inspire une disposition éloignée à la fois du dénigrement et de l'enthousiasme systématiques. Les systèmes se haïssent et se calomnient comme les hommes. L'histoire qui les étudie et les juge a une vertu d'apaisement. Pour bien comprendre une doctrine, pour entrer complètement dans la pensée d'un auteur, il faut une certaine mesure de bonne volonté et de sympathie. On ne comprend pas ce que l'on hait, et si l'on s'aveugle sur ce que l'on aime, la bienveillance éclairée de la pensée est encore plus près de la vérité et de la justice qu'une aversion déclarée et systématique. J'ai été tour à tour en commerce, en contact, avec les tendances philosophiques les plus diverses, souvent les plus contraires, et il me semble qu'il en est sorti pour moi une sorte de calme et de

sérénité qui me permet, non pas de les concilier dans un vaste et compréhensif système, ce qui n'est ni de ma capacité ni de mon dessein, mais d'essayer de réconcilier tous les esprits avec les efforts magnanimes, tentés en tous sens pour lever le coin du voile qui nous dérobe et nous montre le mystère de la vie, de l'homme ou du monde. Tous les philosophes sont d'accord sur ce point, au moins qu'ils ont passionnément aimé la vérité, qu'ils l'ont courageusement, laborieusement cherchée, et que chacun, malgré ses erreurs, en a trouvé quelques étincelles. Ces grands génies sont, plus encore que saint Augustin, comparables au soleil qui a des taches sans doute, mais des taches qui disparaissent dans la splendeur de ses rayons [1]. »

Cette belle page est la plus propre à révéler l'esprit du livre. Ce n'est pas à dire que l'auteur n'ait ses antipathies particulières. Il n'est pas tendre à ceux qui n'aiment pas assez la vérité pour ressentir jamais l'inquiétude et l'angoisse du doute, ou à ceux qui croient avoir trouvé dès l'abord, ou reçu d'une autre main, sur toutes choses, la vérité. Pour eux, « l'activité intellectuelle, dit-il, n'a plus d'objet, ni de fin, ni de ressort. L'arrêt de mouvement est complet. C'est pour une intelligence humaine, le plus grand des périls, un état voisin de la folie et qui y conduit presque fatalement [2]. » On s'accordera à reconnaître le péril, mais je crains que la dernière partie de cette appréciation ne paraisse exagérée. Tout le monde n'est pas né pour faire de la philosophie par soi-même et rien n'est plus commun que la docilité en matière de spéculations : l'esprit alors se porte ailleurs et, par là, se sauve. M. Chaignet manquerait-il de cette sympathie, de ce respect pour les âmes simples et pour la foi du charbonnier, qu'il a loués si justement chez Épicure [3] ?

La doctrine épicurienne est celle, on l'a deviné, qu'il a présentée avec le plus de développements. Pour compter comme lui, elle occupe deux cent quarante-quatre pages; les stoïciens en prennent cent quatre-vingt-onze; les sceptiques n'en ont que quatre-vingt-dix. Nous y trouvons, outre la liste des principaux représentants de cette doctrine négative, depuis Pyrrhon jusqu'à Saturninus, disciple de Sextus Empiricus, c'est-à-dire pendant une période de près de cinq siècles, avec une lacune, il est vrai, les diverses tables de tropes, d'arguments pour douter, proposées par les principaux d'entre eux. Leur théorie de la connaissance, en effet, n'est qu'une théorie du doute, et leur psychologie doit être contenue tout entière dans la démonstration, sur laquelle ils s'accordent au fond, de l'impossibilité d'arriver au vrai. Quelques-uns des éléments de cette prétendue démonstration sont bien loin, on le sait, d'être sans valeur. Stuart Mill en a rajeuni plusieurs, et d'autres philosophes avec lui. La théorie de la relativité,

1. Page 454.
2. Pages 192 et 193.
3. Page 421.

en particulier, a repris de notre temps toute sa force. Dans une de ses notes [1], M. Chaignet fait remarquer que M. Renouvier, ce critique si pénétrant et si vigoureux, s'accorde presque en tous points sur ce sujet avec les sceptiques; pour lui, le bagage des écoles critiques de l'antiquité, et le contenu de livres tels que ceux de Sextus Empiricus, a conservé une valeur qui s'impose à tout esprit vraiment philosophique. Mais ces philosophes, s'ils ont, bien avant Hobbes et David Hume, proclamé le principe de la relativité de nos connaissances, n'ont pas su s'élever à l'idée d'un examen méthodique de nos facultés, pour en déterminer la portée et les limites. C'est peut-être un des faits les plus singuliers de l'histoire de la philosophie que la tendance au doute se soit propagée si longtemps à travers une suite d'esprits distingués, dans l'antiquité et dans les temps modernes, avant d'aboutir à la critique systématique de nos facultés intellectuelles. Kant me paraît, en effet, avoir eu en Pyrrhon, aussi bien qu'en David Hume, son véritable précurseur, et l'on conviendra que la réponse définitive aux *époques* du premier s'est longtemps fait attendre. Et, d'autre part, il serait difficile de comprendre ces efforts répétés pour démontrer précisément, au prix d'inconséquences inévitables, l'inutilité de tout effort intellectuel, si l'on ne se rappelait que les sceptiques de l'antiquité avaient surtout un but pratique et moral. Leur principal souci n'était pas, en effet, d'établir cette vérité spéculative que rien n'est vrai. Ils voulaient justifier leur devise : οὐδὲν μᾶλλον, et, à force d'indifférence, assurer en eux cette tranquillité qui est le premier bien du sage.

Mais on peut y parvenir aussi par la foi, je veux dire en affirmant, au lieu de douter, en professant une doctrine sur toutes les questions qui nous importent. Les stoïciens et les épicuriens l'ont essayé. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer leurs systèmes, de dire en quoi ils se ressemblent, en quoi surtout ils diffèrent. M. Chaignet, après beaucoup d'autres, a repris cette tâche, mais en profitant, comme il est facile de le voir à ses notes si nombreuses et si savantes, des travaux de ses prédécesseurs, en en corrigeant quelquefois aussi certains détails. C'est ainsi que l'œuvre magistrale de M. Ravaisson, toujours si vivante malgré les années, est prise en défaut deux ou trois fois (pages 28, 150, 175), et que M. Guyau paraît bien s'être mépris sur le vrai sens de la morale d'Épicure (page 418). Mais je ne vois rien de vraiment original dans ce nouvel exposé de la doctrine des stoïciens, si ce n'est peut-être que M. Chaignet accorde plus d'importance qu'on ne le fait d'ordinaire à leur métaphysique. Il admet aussi que, pour ces panthéistes matérialistes, l'idée de matière n'a rien d'empirique. Cette interprétation, séduisante, à mon avis, repose, il est vrai, sur une leçon contestée (page 25); et plus on a envie de prêter ses idées aux autres, plus il faut, je crois, se défier des textes.

L'exposé de la doctrine épicurienne est, comme je l'ai dit déjà, plus

1. Page 498.

nouveau et ne manque pas de hardiesse. Épicure paraît à M. Chaignet le philosophe qui a eu le plus de souci de la mesure et du bon sens. Il le venge du reproche d'avoir enseigné que tout bien a pour fin le ventre, εἰς τὴν γαστέρα, tandis qu'il aurait écrit, énonçant une vérité vulgaire, mais nécessaire à rappeler parfois, περὶ γαστέρα τἀγαθὸν εἶναι. C'est par esprit de dénigrement que la première préposition aurait été, dans la suite, substituée à la seconde. Or si personne n'a jamais nié avec plus de résolution l'immortalité de l'âme et l'intervention des dieux dans les affaires humaines, si personne n'a proclamé plus hautement, avec notre liberté morale, notre indépendance vis-à-vis de toute puissance surnaturelle et la vanité de toute crainte relativement à la vie future, personne, non plus, n'a moins abusé qu'Épicure de ce double affranchissement. Il lui suffisait d'être honnête homme. Encore serait-il juste de dire qu'il avait de la piété. Mais il se faisait des dieux une idée qui changeait profondément, sans l'altérer peut-être autant qu'on le croirait, le caractère de la religion. Ces dieux dont il affirmait l'existence, en vertu du curieux principe d'équilibre (ἰσονομία, æquilibritas) qui veut entre les êtres un balancement, de telle sorte qu'aux hommes, par exemple, des dieux répondent comme pour leur faire contrepoids, ces dieux si réservés, si exclusivement occupés de leurs propres affaires, forment une humanité idéale, ou plutôt réalisent l'idéal même du Grec, et, de cette conception, il est aisé de déduire une doctrine religieuse, sans mélange d'aucun sentiment de crainte ou d'intérêt, mais non sans valeur pour la conduite de la vie et le perfectionnement moral.

C'est la physique d'Épicure que M. Chaignet approuve le moins. Ce monde produit tout entier, avec les organismes vivants qu'il contient, par l'activité purement mécanique des atomes, n'est ce qu'il est, comme on le sait, que grâce aux tâtonnements, aux essais infiniment multipliés et infiniment diversifiés de cette activité opérant à l'infini. Il est donc arrivé par hasard à une disposition, à un ordre juste et convenable. Les mouvements du hasard se sont transformés en des mouvements conformes à l'ordre et ont ainsi établi dans le système une espèce de finalité. Je serais assez de l'avis de Lange (page 275), qui admire cette façon de considérer la finalité comme un cas spécial de la *totalité* des expériences et de tout ce qui peut être conçu. M. Chaignet répond : « La finalité ne peut pas être confondue avec un cas de la totalité des expériences possibles, parce que dans le domaine de l'expérience il n'y a pas de totalisation possible. Il n'y a aucune raison pour admettre que, même dans les innombrables et infinies combinaisons du hasard, il y ait un cas qui produise les effets d'une fin. S'il y a dans cette infinité d'expériences, un cas qui soit conforme aux lois de la convenance et de l'ordre et que le hasard rencontrera, il faut qu'on nous dise pourquoi et comment il s'y trouve, et on ne le peut pas. Cet ordre ne sera, d'ailleurs, qu'un fait, qu'un autre fait

pourra, l'instant suivant, détruire [1]. » J'imagine qu'Épicure et Lucrèce auraient pu répliquer à peu près de cette manière : en admettant qu'il n'y a pas dans le domaine de l'expérience d'infini *actuel*, c'est assez de l'infinité, en puissance, des combinaisons concevables, et s'il n'y a pas de raison pour que, dans cette suite de cas innombrables, il y en ait un qui soit conforme aux lois de la convenance et de l'ordre, il n'y a pas de raison non plus pour qu'un pareil cas ne s'y rencontre pas, et nous n'aurons pas à dire pourquoi il s'y trouve; c'est assez de le constater *a tergo*. Si enfin cet ordre n'est qu'un fait, c'est un fait aussi qu'un autre fait ne l'a pas détruit l'instant suivant. A le bien prendre, Épicure a moins cherché, il me semble, à construire avec ses atomes un monde de toutes pièces, qu'à rendre compte du monde actuel, ou, pour mieux dire, je vois dans sa théorie plutôt une simple constatation qu'une explication de la réalité. Ce philosophe, si préoccupé de la mesure, a proclamé, en attribuant au hasard ce qui est, la vanité des questions d'origine; il a voulu en débarrasser la morale, comme du souci des fins dernières et de tous les calculs d'intérêt que la grossière conception de ces fins suscite dans les âmes vulgaires. Peut-être, en allant au fond des choses, à voir le peu de progrès qu'on a fait dans l'étude des questions d'origine et la variété des solutions relativement aux questions de fins, en viendrait-on à penser que le fidèle disciple d'Épicure, savant au sens propre du mot et assez sûr de sa vertu pour ne pas s'inquiéter des problèmes d'outre-tombe, honorant d'ailleurs les dieux, mais simplement comme des modèles à imiter, n'était pas un caractère méprisable, et méritait vraiment le nom de sage. Toutefois, il est plus facile de se proposer une doctrine ainsi mesurée que de s'y tenir : on ne change pas la nature humaine.

A. Penjon.

Jules Thomas. Principes de philosophie morale. 1 vol. in-8, 364 p.; F. Alcan.

M. Thomas s'est proposé, pour objet principal, de répondre au programme de philosophie morale pour la sixième année de l'enseignement spécial. Pour le faire avec succès, il fallait être bien informé, savoir s'adapter aux exigences d'une classe particulière de lecteurs et avoir une doctrine. Or l'auteur s'est visiblement efforcé, non sans résultat, de satisfaire à ces trois conditions de l'œuvre qu'il entreprenait.

Nous ne voyons pas grand'chose à ajouter aux informations qu'il donne. On sent partout qu'il est au courant des polémiques contemporaines et il suffit de lire son premier chapitre sur la famille pour voir que les travaux des sociologistes ne lui sont pas étrangers. Peut-être

1. Page 275.

voudrions-nous un peu plus d'abondance dans ses chapitres sur l'histoire de la morale; mais, à y regarder de près, ce qui laisse ici à désirer, c'est plutôt la coordination que la matière des renseignements.

Quant aux qualités pédagogiques, il nous semble que l'ouvrage en réunit un certain nombre. Les coupures y sont assez fréquentes sans l'être trop, et, de ce chef, le livre est typographiquement et même intellectuellement assez clair. Pour parler de qualités moins extérieures, nous remarquerons d'abord que l'auteur s'est très bien tiré d'une difficulté que rencontreront tous ceux qui, comme lui, écriront des livres de morale pour l'enseignement spécial. Il y a pour cet enseignement deux cours de morale, l'un en quatrième année, l'autre en sixième. M. Thomas a très bien compris qu'il ne fallait pas que ces deux cours fussent la répétition l'un de l'autre. Dans le moins élevé les principes seront supposés et les devoirs en seront déduits dans le détail. Dans le plus élevé, objet du présent livre, il s'agit d'établir les principes eux-mêmes et c'est pourquoi l'auteur a pris pour titre *Principes de Philosophie morale* (Préf., p. V-VII). Mais ce qui mérite le plus d'être apprécié (et ce qui l'est déjà, nous dit-on), par les professeurs et par les élèves, ce sont les éclaircissements très abondants, et, d'ordinaire, très bien choisis dont chaque leçon est suivie. L'auteur avait dans la *Science de la Morale* et dans l'*Esquisse d'une classification des Systèmes,* une mine où il a su puiser. Faut-il dire, après cela, que nous aurions préféré un style plus constamment soigné (mais il semble, à en juger même par certains indices typographiques, que la rédaction du livre a dû être menée un peu plus vite que ne l'aurait désiré l'écrivain, s'il n'avait jugé opportun de le faire paraître sans retard) et que l'exposition aurait pu, à nos yeux, être plus foncièrement claire? Ce dernier point tient déjà à la question de doctrine.

M. Thomas déclare qu'il appartient à l'école criticiste et que son ambition serait de n'être pas désavoué par le principal représentant de cette école (Préf., fin). S'inspirant de M. Renouvier, il expose une fois de plus, et fort bien, cette belle théorie de la liberté qui est la principale pièce et la vraie raison d'être du nouveau criticisme; puis, il traite, avec une abondance d'idées et une franchise dont la *Science de la Morale* nous a donné le modèle, les divers problèmes de la morale appliquée. Les chapitres sur la famille et sur la propriété nous ont paru surtout animés d'un bon esprit. L'auteur y a exprimé sa pensée très simplement, au lieu d'affecter un ton dégagé et mondain qu'il n'est peut-être pas très difficile d'attraper et qui pourrait passer, sans injustice, pour assez vulgaire. La dernière partie du livre, qui a trait à la religion naturelle, nous paraîtrait aussi fort acceptable, si la question de Dieu y était traitée après celle de l'ordre du monde au moment où il s'agit de rechercher le dernier fondement de cet ordre. Le cours de quatrième année, paraît-il, a déjà fourni à l'auteur l'occasion d'aborder ce sujet. Il eût peut-être été bon de le reprendre ici.

Nous serions donc, en somme, presque d'accord avec M. Thomas sur le fond des choses, si nous n'avions des réserves à faire sur la partie de son livre qui est, philosophiquement, la plus importante. Nous aurions voulu y trouver une étude plus approfondie sur l'essence de la moralité ou, pour mieux dire, une doctrine plus cohérente et plus démonstrative. M. Thomas pense que Kant a fait une découverte de premier ordre en reconnaissant, comme philosophe, le caractère original de la moralité auquel le sens commun seul, auparavant, croyait avec autant d'inconscience que d'obstination; et, d'autre part, il repousse le formalisme kantien. Nous nous rangeons à son avis sur les deux points. Seulement, il aurait fallu, au lieu de s'en tenir un peu trop à des affirmations, justifier et suivre dans ses conséquences la doctrine qu'on avançait. Tout d'abord, M. Thomas se laisse abuser, semble-t-il, par le sens équivoque du mot *forme*. « L'instinct pousse, l'appétit commande, dit-il en citant M. Vacherot, pendant que la raison parle, que la passion crie, que la sensibilité pleure ou s'épanouit. Suivre la nature est donc une formule anarchique dont il serait impossible de tirer une véritable règle d'action. Quel chaos que la vie humaine ainsi livrée à l'expansion de toutes ses forces naturelles si la raison ne parvenait à l'organiser et à en régler les mouvements ! Donc il faut modifier la formule ainsi : développer toutes les facultés de notre nature en subordonnant toujours celles qui ne sont que les moyens, à celles dont la réunion constitue la fin propre de l'homme. Tel est l'ordre vrai, la fin, la loi de la vie humaine » (p. 127). Et il ajoute quelques lignes plus bas (p. 128) : « Ce n'est pas dans la matière du développement, c'est dans la manière dont il est gouverné, dans sa *forme,* que se trouve la moralité. » Mais le mot *forme* a deux sens : chez Aristote, il signifie le déterminé, par exemple l'espèce par opposition au genre; chez Kant, il signifie au contraire le général. Or c'est évidemment au sens aristotélicien que l'auteur vient de prendre le mot et il croit néanmoins exprimer la pensée de Kant. Mais le formalisme kantien consiste précisément à prétendre que nous ne connaissons de la moralité que son caractère le plus général et le plus extérieur, le fond en étant nouménal et, par conséquent, inaccessible. La *forme* kantienne est le commencement et non l'achèvement du concept de la moralité. Si donc on conserve au mot *forme*, en morale, le sens kantien, et si, d'autre part, tout en rejetant le noumène, on conserve à la moralité son caractère original, on ne peut sortir du formalisme de Kant qu'en remplissant cette *forme* d'une matière adaptée à ses exigences, d'une matière morale, différente de la matière naturelle et, cependant, déterminable pour nous. Kant a-t-il essayé, au prix d'une inconséquence, quelque chose de ce genre? Oui, semble-t-il; et sa seconde formule qui, dans notre ouvrage, se juxtapose simplement à la première (p. 135), s'y rattachait bien pour lui à l'aide d'un procédé synthétique, assez mal dégagé, il est vrai. Il y avait là néanmoins une indication qu'il aurait, croyons-nous, convenu de suivre. Au lieu de le faire, M. Thomas a cherché la matière de la loi au-dessous

de la loi ; il a mis la nature dans la loi et c'est pourquoi, revenu en réalité à la doctrine et même au langage d'Aristote, il se sent vivement attiré par l'aristotélisme (voir par exemple, p. 160). Mais cela revient à dire qu'il a renoncé, sans le vouloir, au caractère original de la moralité. Sans doute la nature n'est pas sans rapport d'aucune sorte avec le monde moral et l'auteur l'a bien vu ; seulement il nous paraît s'être trompé dans la détermination de ce rapport. Il n'y a point, dit-il fort justement, de finalité sans passion; et nous ajouterons : il n'y a point d'obligation sans nécessité. Mais qu'est-ce à dire? Est-ce que l'amour du bien est une passion comme les autres et la loi morale une loi comme les autres? Faut-il faire rentrer dans le rang ces deux choses morales? Non, semble-t-il. Elles ont dans la nature leurs conditions, mais elles sont et préparent quelque chose qui s'élève au-dessus de ces conditions. Pour « intégrer les éléments de moralité autres que le devoir » (p. 137), c'est-à-dire, au fond, les éléments passionnels, il ne faut pas, ainsi que le fait M. Thomas, les joindre au devoir comme ses égaux. En eux-mêmes, ils sont conditions et préparation de la moralité : ils ne s'intègrent avec elle ou plutôt en elle, qu'en se transformant au contact du devoir. La vie morale est, comme telle, une vie heureuse, mais d'un bonheur qui lui est propre. La forme de la moralité, qui a pour base la nature, ne se remplit pas d'un contenu purement naturel. — Si l'auteur avait adopté cette manière de voir, il aurait échappé aux embarras qu'il rencontre à propos de la justice et de la charité. Envisageant la justice comme quelque chose de presque exclusivement naturel quant à sa matière (car il la conçoit à la manière d'Aristote comme une relation économique : donnant, donnant), il se trouve mal à l'aise pour maintenir, si bien fondée qu'elle soit d'ailleurs, son opinion intime que la justice est le tout de la moralité sociale. En effet, il lui répugne d'admettre qu'au delà d'un échange de services, encore un peu voisin de l'égoïsme, la conscience ne réclame plus rien dans les relations humaines. Cependant comme, d'autre part, il a fait résider dans la justice seule la forme de la moralité, il ne peut plus y avoir à ses yeux, en dehors de la justice, d'activité morale rationnelle : il ne peut y avoir que sentiment pur, jeu et luxe. Mais dans ce que le sens commun entend par charité il y a un contenu qui est, au moins en partie, la vraie matière de la forme morale : je veux dire le sacrifice de soi dans tout ce qui n'est pas la personne ; de sorte que la justice serait, pour tirer à nous une formule de Leibniz, *caritas sapientis*. Or, ainsi entendue, elle est bien le tout de la moralité sociale. Quant à la différence qu'on ne peut se refuser à maintenir entre certains devoirs rigoureusement exigibles et d'autres qui ne le sont pas, on en rendrait peut-être suffisamment raison en disant qu'il y a, d'après leur contenu, des devoirs plus urgents que d'autres en vue de la réalisation de la République des fins, qu'il y en a de bien et de mal déterminés par suite de l'état des connaissances [1], et enfin, dans l'état de guerre, qu'il

1. Cf. Janet., *La morale*, p. 245.

y a des devoirs qui peuvent et d'autres qui ne peuvent pas être accomplis.

Voilà comment nous aurions compris la partie centrale du livre que nous avons essayé d'apprécier. Mais, quelles que soient nos préférences, nous tenons à redire que l'ouvrage tel qu'il est a des qualités de plus d'un genre et que l'auteur s'est efforcé d'y être à la fois très simple et aussi peu banal que possible.

O. HAMELIN.

Lionel Dauriac. LE RÉALISME DE REID. In-8, Paris, F. Alcan.

M. Lionel Dauriac songe à écrire une histoire de l'École écossaise. Nous souhaitons qu'il réalise ce projet. Hume, comme Reid, bien qu'autrement, est un philosophe du sens commun. Sans parler de la psychologie écossaise, l'histoire de ce principe dans une école qui oscille entre ces deux extrêmes, ne manquerait pas d'être piquante. M. Dauriac nous donne seulement aujourd'hui une étude sur le *Réalisme* de Reid.

Il faut se défier en philosophie de la clarté apparente. Il ne suffit pas d'éviter la profondeur pour éviter l'obscurité. On sait avec quel acharnement Reid a poursuivi de système en système la théorie des idées représentatives, qui compromet la réalité du monde extérieur. C'est sans doute qu'il croit à l'intuition immédiate des choses externes? Oui, dit Hamilton; non, dit Stuart Mill; et l'un et l'autre, s'appuyant sur les textes, prouve avec une égale force qu'il a raison.

« Nos sensations, dit Reid, appartiennent à cette classe de *signes naturels* qui, indépendamment de toute notion ou conception antérieure de la chose signifiée, *la suggère ou l'évoque par une sorte de magie naturelle*, nous la fait concevoir et nous y fait croire en même temps. » Mais si la sensation est un signe, non une image; si elle se distingue de la perception; si « par une loi de notre constitution » elle suggère la conception d'une cause externe et la croyance à l'existence de cette cause, n'est-ce pas que nous n'avons pas l'intuition directe et immédiate des choses extérieures? Stuart Mill multiplie les citations qui justifient cette conclusion. Ajoutez que Reid nous refuse le pouvoir d'atteindre les choses en elles-mêmes. La substance, ce je ne sais quoi, que cachent les phénomènes et qui les soutient, est inconnaissable. Mais, objecte Hamilton, Reid partout se montre convaincu de la réalité des choses extérieures, et la preuve qu'il en admet la perception immédiate, c'est que, selon lui, les qualités premières sont telles que nous les connaissons. « Les sens nous en donnent une notion directe et distincte et nous apprennent en quoi elles consistent. »

Comment sortir de cette impasse? M. Dauriac trouve la solution du problème « dans une théorie métaphysique de la qualité et de ses rela-

tions avec la substance, *théorie que Reid n'a esquissée nulle part, qu'il a partout sous-entendue.* » Si la substance est invisible, c'est qu'elle est cachée par ses qualités. Extérieures et comme superficielles, les qualités peuvent être perçues directement. Que sont maintenant les qualités par rapport à leur substance? « Elles sont des dépendances, des annexes, des propriétés, et il faut entendre ces mots comme ferait un notaire ou le premier officier ministériel venu. » Les qualités appartiennent à la substance, comme le livre de Pierre appartient à Pierre, à cela près toutefois que Pierre peut perdre son livre, et que la qualité demeure attachée à son propriétaire. Les qualités sont donc des choses en soi, de véritables noumènes, complètement (qualités premières) ou partiellement (qualités secondes) accessibles à la connaissance, « satellites d'un autre noumène totalement inconnaissable ». Ce sont ces qualités qui sont l'objet de la perception immédiate. « Cette réalité extérieure tombe directement dans le champ de la connaissance et elle y tombe au mépris de toute pudeur métaphysique : aucun voile ne la couvre, pas même un voile transparent. » M. Dauriac confirme son interprétation par la théorie singulière de Reid sur la conscience considérée comme une faculté séparée qui regarde les phénomènes internes.

Mais comment, si M. Dauriac, d'accord avec Hamilton, a raison, comment expliquer la théorie de la sensation-signe? M. Dauriac se tire d'affaire un peu aisément, en déclarant que Reid entend seulement par là que la sensation est l'*antécédent* de la perception. « La sensation se produit, immédiatement la perception arrive. » Dès lors tout s'explique : pour Reid, les qualités sont des réalités externes qui pénètrent dans l'esprit, où elles sont saisies par une intuition immédiate. La sensation précède la perception : c'est en ce sens seulement qu'elle en est le signe et qu'on peut dire qu'elle suggère la conception et la croyance.

Que l'interprétation de M. Dauriac soit fort ingénieuse, nul ne le contestera. J'y retrouve sa dialectique élégante. Mais Reid, je le crains, n'a pas pensé à tant de choses à la fois. Pourquoi tenir tant à ce qu'un philosophe ne se contredise pas? Que de fois ce sont ses contradictions qui distinguent sa pensée, la font individuelle et vivante! Ce que je reproche à cette explication, c'est de tout expliquer. Elle néglige un élément, dont il faut toujours tenir compte dans les doctrines écossaises, qu'il s'agisse de David Hume ou de Thomas Reid, la *nature*. Ce mot de *nature* revient sans cesse : il exprime précisément ce qui semble à Reid irréductible à l'analyse, ce qui explique l'inexplicable. Toute interprétation qui peut se passer « de cette espèce de magie naturelle », supprime de la théorie de Reid, j'en ai peur, ce qu'elle a de proprement écossais, de plus original dans sa naïveté.

GABRIEL SÉAILLES.

Dr **Wilhelm Enoch**. Der Begriff der Wahrnehmung. *L'idée de perception*. Carly, Hamburg, 1890, 102 pages.

La question de la perception appartient à la fois à la psychologie, à la physiologie, à la logique et à la métaphysique. Mais le problème psychologique doit être résolu le premier, les autres impliquant, pour être abordés, la connaissance de la nature de la perception. Comme d'ailleurs nous ne pouvons connaître les perceptions des autres êtres que par les nôtres, c'est par l'étude de ses propres perceptions que doit débuter le psychologue. Mais une psychologie individuelle n'est pas nécessairement une psychologie introspective. M. E. ne croit pas qu'il y ait une expérience intime, d'une autre espèce que l'expérience externe; il se propose de montrer, dans un ouvrage ultérieur, que la distinction entre le mental et le physique n'a pas la valeur que lui attribue la psychologie ordinaire. Aussi n'admet-il pas la division, mise à la mode par Locke, entre les perceptions internes et les perceptions externes. Il ignore les premières de parti pris, et se propose de n'étudier que les secondes. On pourrait intituler son livre : Psychologie individuelle de la perception sensible.

M. E. veut montrer qu'il n'y a pas de différence absolue entre la perception et les autres faits psychologiques. Sa méthode générale de démonstration consiste à prouver que, si la perception peut être considérée comme une espèce de chacun des genres de faits psychologiques, chacun de ces genres peut, à l'inverse, être tenu pour une espèce de la perception. M. E. admet, comme la plus commode, la classification ordinaire des faits psychologiques en connaissances, sentiments et volitions. Il divise les premières, avec Kant, en intuitions, immédiates, et en pensées, médiates; les intuitions elles-mêmes sont des souvenirs, ou intuitions d'objets absents, et des perceptions, ou intuitions d'objets présents, auxquelles sont subordonnées les sensations. M. E. essaye donc de montrer qu'on ne peut pas distinguer, d'une manière définitive, de la connaissance en général, de l'intuition, du souvenir, de la sensation, enfin du sentiment et de la volition, la perception entendue comme une intuition des objets présents.

La perception, suivant Kant, est une espèce de la connaissance; mais, pour d'autres, elle serait plutôt le genre commun de toutes les connaissances. Ces derniers raisonnent comme il suit : L'œil reflète les objets; les autres sens se comportent de même; de même aussi l'acte de l'âme qui perçoit, consiste à recueillir fidèlement les images tracées dans les organes; enfin, si la perception, de cette façon, est une copie exacte de la vérité, et si toute connaissance doit être vraie, toute connaissance est de la nature de la perception. La confusion entre perception et connaissance repose donc sur une analogie à trois degrés, que M. E. appelle « l'analogie optique ». Cette doctrine appartient à Démocrite, à Locke, à Hume, à tous les sensualistes, et aussi à tous ceux qui admettent une intuition intellectuelle, à Platon, à Descartes, à Leibniz. Ainsi, un kantien concevra sans doute la perception

comme une espèce de la connaissance, mais pour tout autre, c'est la connaissance qui sera une espèce de la perception.

De son côté, l'intuition se prend souvent pour la perception et réciproquement; et c'est toujours « l'analogie optique » (*Ansschauung*, *Ausschauen*) qui opère la fusion.

Le souvenir, du moins, intuition du passé, ne diffère-t-il pas spécifiquement de la perception, intuition du présent? On pourrait le croire. Cependant toute doctrine suivant laquelle un souvenir est le réveil d'une disposition antérieure, reconnaît par là que l'état qui réapparaît, est précisément l'état ancien, la perception qui a continué d'exister. Inversement, si le souvenir est une espèce de la perception, celle-ci est une espèce du souvenir. Toute psychologie qui admet une connaissance *a priori*, la suppose antérieure à la perception; de plus, toute perception est un assemblage qui implique la conservation des perceptions antérieures, la mémoire. Enfin, toute perception consiste à saisir les qualités sensibles qui sommeillaient dans le fond obscur de la conscience, et dont le réveil, par conséquent, peut s'appeler un souvenir. La perception, pourrions-nous dire, dans sa forme comme dans sa matière, implique la mémoire; la perception est un cas du souvenir.

Le concept de perception est coordonné, au moins en apparence, à ceux que nous lui avons comparés jusqu'ici. Mais dans le système de classification adopté comme plan de ce travail, la sensation est une espèce de la perception. Elle se distingue de la perception, en ce qu'elle est simple, cérébrale, subjective; la perception consiste à unir plusieurs sensations, à transformer ces faits inconscients en faits conscients, ces opinions en expériences. Mais, synthétiser, apercevoir, objectiver, sont des actes de penser. M. E. est ainsi amené naturellement à passer à la comparaison de la perception avec les « facultés supérieures » de la connaissance.

La pensée, comme l'a dit Kant avec raison, est une spontanéité. La perception, en tant qu'intuition, est une réceptivité. De là la difficulté de les rapporter l'une à l'autre. Les uns subordonnent la pensée à la perception. Ce sont tous ceux qui attribuent à l'entendement une intuition. Mais on peut aussi, et avec plus de raison, ramener la perception à la pensée. C'est ce que prouvent, et les conditions de la perception, qui se résument dans l'influence de l'entendement sur elle, et la propriété qu'a la perception de représenter les objets présents, enfin la valeur qu'il faut attribuer à la perception. Sans doute, à en croire la psychologie courante, la perception serait une connaissance immédiate, qui, par là, serait indispensable à la pensée, connaissance médiate, sans avoir besoin elle-même de la pensée. Mais ce qui est vrai, c'est que la perception, elle aussi, a la pensée pour condition. D'abord elle est médiate en ce que, réceptivée, elle est conditionnée, et par le substratum inconnu qu'on appelle l'âme, et par la cause qui excite les affections de l'âme. De plus, la perception a

besoin de la sensation et du souvenir. Or les déterminations qu'elle impose aux sensations, nous voulons dire leur organisation, leur aperception, leur objectivation, sont des actes de l'entendement; et si le souvenir est nécessaire à la perception, l'entendement est, de son côté, nécessaire au souvenir : il est comme le fil où se disposent en série les représentations. Il suffit, d'ailleurs, de se rappeler que la perception est une connaissance, pour en admettre le caractère intellectuel : toute connaissance est un acte de l'âme, qui, dans son fond positif, est spontanéité. D'ailleurs, la conscience, dit-on, est l'essence de l'âme; or la conscience doit être pensée, sans quoi on ne pourrait pas en parler. Mais elle ne peut pas être objet d'intuition, puisqu'une partie de son contenu n'est pas objet d'intuition; elle sera donc un objet pour l'entendement et, par là, le sera aussi la perception, acte de l'âme, donc fait de conscience. On peut s'enfoncer plus loin encore dans la métaphysique, et dire : l'entendement cherche ce qui est la raison de tout le reste, elle conçoit la vérité type de toute vérité, la réalité source de toute réalité. Si donc la perception est vraie, il faut qu'elle participe de la vérité conçue par l'entendement, il faut qu'elle soit une pensée. Ajoutons même que le monde et son auteur étant raisonnables, tout l'est plus ou moins, à plus forte raison la perception, une parente de l'entendement. On ne peut pas, vraiment, reprocher à M. E. d'avoir peur de la métaphysique. Avec la seconde preuve de l'intellectualité de la perception, nous redescendons du ciel sur la terre. Une perception, dit-on, est l'intuition d'un objet présent. Mais la présence d'un objet pour un sujet se marque par les excitations qu'il fait subir au sujet; et pour que celui-ci connaisse la présence de l'objet, il doit être non seulement excitable, mais encore sensible et attentif. Or, si la sensibilité répond à la réceptivité de l'âme, l'attention répond à la spontanéité, marque distinctive de l'entendement. Ainsi toute perception, étant une spontanéité, est une pensée. C'est encore au même résultat qu'on est conduit en examinant la valeur de la perception. Les uns préfèrent la perception, parce qu'elle a pour objet le matériel, seul réel; d'autres préfèrent la pensée, parce qu'elle est plus pure et plus belle. Mais, en réalité, chacune d'elles, comme l'a montré Kant, est indispensable à l'autre : une pensée sans intuition (donc sans perception) est vide, une intuition (donc une perception) sans pensée, est aveugle. Ainsi se trouve établie, par trois arguments très différents, l'intellectualité de la perception. On peut encore, au lieu de comparer la perception à la pensée en général, la rapprocher des diverses fonctions de la pensée, par exemple du jugement et du raisonnement. Sur le jugement, M. E. discute la théorie de M. Brentano (*Psychologie empirique*. Leipsick 1887). Celui-ci refuse à la représentation (que M. E. traduit par perception) le nom de connaissance; elle n'est qu'une matière, que seul le jugement peut transformer en connaissance; le jugement, en affirmant et niant, accorde ou refuse l'objectivité aux représentations. M. E. trouve cette théorie « absurde »; il ne

comprend pas ce qu'est, par exemple « un oiseau affirmé ». Il me semble, quant à moi, que, étant donné que M. Brentano et M. E. s'inspirent tous deux de Kant, il se pourrait que M. Brentano n'eût pas tort contre M. E. On conçoit aisément des représentations ou des sensations, ou des faits de la conscience sensible (le nom n'importe pas), se présentant purement et simplement, sans être, par eux-mêmes, les garants de leur propre vérité. C'est le jugement, l'entendement, la conscience intellectuelle (comme on voudra) qui impose à ces faits subjectifs le sceau de l'objectivité. De cette façon, vérité et réalité, sans doute, finissent par se confondre, et là contre M. E. proteste. Mais il suffit de lire, par exemple, l'admirable article de M. Lachelier, paru ici même en mai 1885, pour comprendre que c'est là, tout au moins, une manière de penser possible, et nullement « absurde ». D'ailleurs que M. Brentano ait tort ou raison, sa doctrine, comme celle de M. E., prouve que la perception est un jugement. Elle est encore si l'on veut un raisonnement. Elle implique, suivant M. E., le syllogisme suivant : toute sensation répond à un objet; j'éprouve telle sensation; donc je suis en présence de tel objet. La conclusion est la perception même. Le concept général d'objet, et les catégories de l'entendement, sont indispensables à l'affirmation d'un objet particulier, à l'objectivation de quelque qualité, de quelque rapport, de quelque particularité que ce soit.

En résumé, non seulement la perception rentre dans toutes les classes de la « connaissance inférieure », mais elle est aussi une espèce de pensée. Ce qui prouve qu'il est absolument impossible de distinguer entre eux les concepts des diverses fonctions de la connaissance.

Il est tout aussi difficile d'établir des barrières entre la connaissance, donc aussi la perception et le sentiment. La connaissance est, en un sens, une réceptivité comme le sentiment; elle repose, comme lui, sur une tendance interne; et elle peut être, aussi bien que lui, cause de volition. De son côté si le sentiment est un fait où l'âme, le moi, prend conscience de soi, le sentiment est aussi une connaissance, une perception. Enfin connaissance et sentiment peuvent être cause réciproquement l'un de l'autre. Sans doute le langage les distingue : on sent la douleur, on ne la perçoit pas; mais il lui arrive aussi de les confondre : il est des vérités qu'on sent plutôt qu'on ne les pense. La connaissance paraît n'être qu'un sentiment plus distinct. Il est donc permis de croire que les sentiments actuels et les connaissances sont, les uns et les autres, dérivés de sentiments primitifs : hypothèse corroborée par ce que le sentiment est uni à toute vie consciente, et par ce que tout animal, recherchant le plaisir et fuyant la douleur, par là même les connaît.

La connaissance en général, et en particulier la perception peuvent, enfin, se ramener à la volonté. Toute connaissance est une volition, parce qu'elle est une spontanéité se manifestant par l'attention. Si même on conçoit la volonté, non comme un intermédiaire imaginaire, entre

la connaissance ou le sentiment, et l'organisme, mais comme la cause même de la conscience et de la vie, tout fait psychologique, donc toute connaissance, toute perception, est un acte volontaire. Si d'ailleurs on pense que la volonté, ne diffère pas, en nature, de la sensibilité, on arrive à cette conclusion, que les faits psychiques des diverses classes sont des transformations d'un seul élement primitif, ce qui permet à la perception d'être, non pas seulement une espèce de la connaissance, mais de confondre en soi la connaissance, le sentiment et la volonté.

Cette pénétration réciproque de toutes les fonctions mentales vient-elle de ce que l'âme ou l'esprit, ou le moi, est une unité *sui generis*, ou bien ces confusions et ces obscurités ne prouvent-elles pas plutôt qu'une « nature » qui comporte un tel désordre n'est pas une nature? L'auteur nous laisse à choisir entre ces deux explications; mais il ne cache pas sa prédilection pour la seconde.

Cette simple analyse, où n'ont pu entrer beaucoup de détails intéressants, montre assez clairement toutes les ressources d'un esprit à la fois très méthodique, très souple et très large. Le soin même que nous avons pris de suivre jusqu'au bout la démonstration contenue dans ce livre, est une marque non équivoque de l'estime où nous tenvons son auteur. Qu'il nous permette cependant quelques observations.

Nous ne pouvons croire que M. E. se soit proposé simplement de montrer que, en se plaçant successivement à divers points de vue, on peut arriver à confondre les concepts en apparence les plus distincts : il suffit évidemment de supposer également vraies les doctrines opposées des philosophes, pour être assuré de pouvoir prouver successivement qu'une seule et même classe de faits est à la fois le genre et une espèce d'une autre classe, c'est-à-dire qu'elles se confondent en une seule. Il n'est besoin ni de tant d'érudition, ni de tant d'ingéniosité, pour établir une pareille thèse; elle est incontestable *à priori*. Cet ouvrage n'est donc pas, sans doute, un livre purement historique, c'est aussi un livre dogmatique.

Mais quel est, si je puis dire, le dogme accepté par M. E. ? Il est difficile de le savoir. M. E. ne cache pas son admiration pour Kant. C'est la classification kantienne des faits psychiques qu'il choisit comme cadre de son étude, et il blâme Herbart d'avoir méconnu la finesse de la psychologie de Kant; il définit la connaissance avec Kant, une spontanéité, et c'est encore la théorie de Kant qu'il soutient en démontrant, dans un chapitre qui tient la moitié du livre, l'intellectualité de la psychologie. Les deux premiers tiers du livre nous faisaient croire que nous avions affaire à un criticiste. Mais le dernier chapitre et la conclusion sont d'un évolutionniste; et puis la tâche même que s'était tracée. M. E., celle de montrer l'impossibilité de distinguer les diverses facultés, le refus de prendre l'âme ou le moi, pour une nature digne de ce nom, le dédain de l'expérience de conscience, l'usage fréquent de la physiologie, tous ces indices dénotent un parti-

san de la doctrine de l'évolution. Il semble donc que M. E. soit orienté suivant deux directions différentes. On peut être criticiste. On peut être évolutionniste. Mais être les deux à la fois, me paraît difficile. Si encore un troisième personnage ne venait pas s'ajouter aux deux premiers! M. E. qui, s'inspirant de Kant et de M. Spencer, pourrait ne pas reconnaître une haute valeur à la métaphysique des substances, n'hésite pas à invoquer l'essence de l'âme, l'essence du monde, l'essence même de leur commun principe. Concilier un phénoménisme et un substantialisme est encore plus malaisé, ce me semble, que de suivre à la fois Kant et M. Spencer.

C'est peut-être cette diversité de vues qui fait que M. E. croit impossible la distinction des fonctions mentales. Cependant j'ose dire qu'une pareille distinction ressort de son livre même. M. E. pense (je ne crois pas me tromper sur son opinion) que la connaissance est non pas une reproduction passive, mais un acte. Il ne se laisse pas duper, pas plus que Kant, par « l'analogie optique ». Mais si « l'analogie optique » est la seule raison de la subordination de la connaissance à la perception, et que M. E. n'admette pas cette analogie, il n'y a pas, ce me semble, il ne peut pas y avoir, pour M. E., de confusion entre la perception et la connaissance en général; la perception doit être, suivant lui, une espèce, mais jamais un genre, de la connaissance. D'autre part si, comme c'est l'opinion de M. E., toute connaissance est à la fois active et passive, spontanée et réceptive, pensée et sensation, la perception a beau participer à la fois de l'un et de l'autre de ces deux caractères; elle ne se confond ni avec l'un ni avec l'autre, précisément parce qu'elle est une fusion des deux, une pénétration de la sensation par la pensée. — Une pareille observation pourrait, sans doute, s'appliquer à chacune des phases de la démonstration.

Et s'il est contestable que la pensée se ramène à quelque fonction que ce soit de la connaissance, est-il du moins plus certain que la connaissance prise dans l'ensemble de ses fonctions, se laisse réduire au sentiment et à la volonté? Sentir, et connaître que l'on sent, sont deux choses : tout au moins eût-il fallu prouver qu'on a tort de ne pas les identifier. Quant à la volonté, si, par définition, on commence par en faire l'activité fondamentale des faits psychiques, rien de plus aisé que d'y comprendre la connaissance, la perception; mais c'est la légitimité de la définition qu'il eût fallu prouver. M. E., d'ailleurs, se contente ici de quelques indications, et ne veut pas, je pense, établir, à ce sujet, une théorie définitive.

M. E. nous promet un livre sur la conscience. Nous y trouverons sans doute des raisons d'annuler la plupart des observations précédentes. Nous ne demandons pas mieux.

Henri Muller.

Milenko R. Wesnitsch. DIE BLUTRACHE BEI DEN SUDSLAVEN, **etc.** (*La vengeance du sang chez les Slaves du Sud; contribution à l'histoire du droit pénal.*) Stuttgard, Kröner, 1889, Br. de 70 pages.

L'épigraphe, tirée de A.-H. Post, indique le but de l'auteur et l'intérêt qu'il attribue à ses recherches. « La collection complète des affirmations de la conscience juridique de l'humanité peut seule fournir une base sérieuse à des conclusions générales sur la nature du sentiment du droit chez l'homme. » Écrite avec clarté et composée avec soin, cette brochure (extraite de la *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, fasc. VIII et IX) constitue une excellente monographie d'une question qui a un grand intérêt pour l'histoire du droit pénal. L'introduction circonscrit le sujet, en nous montrant la généralité de la coutume dont il s'agit et les circonstances sociales qui président à son apparition, à son développement, à son extinction. La première partie est historique; la seconde est analytique et nous fait connaître successivement, dans le milieu spécial que l'auteur étudie (Serbes, Monténégrins, etc.), les faits sociaux concomitants de la vengeance du sang (organisation des clans, vivacité du sentiment fraternel, achat ou rapt des femmes au moins à l'état de vestige cérémoniel), les conditions qui provoquent, justifient, ou même imposent comme un devoir la vengeance du sang, les formes sous lesquelles elle s'exerce; enfin les modes et formes de la réconciliation. Dans l'évolution de cette coutume, nous nous contenterons de remarquer comme faits généraux essentiels la substitution progressive du principe de l'indemnité pécuniaire au principe de la vengeance sanguinaire, la substitution de la responsabilité personnelle du coupable à la responsabilité collective et impersonnelle de la famille ou du clan, enfin celle d'une justice publique et indépendante aux actes privés de composition intervenant entre les groupes intéressés.

G. B.

W.-A. Macdonald. HUMANITISM : THE SCIENTIFIC SOLUTION OF THE SOCIAL PROBLEM. Londres, Trübner and Co, VIII-350 p. in-8°.

Les Anglais, si timorés dans la pratique, si attachés aux vieux usages et aux traditions surannées, ne craignent aucune hardiesse dans la pensée. Les utopies sociales des Saint-Simon et des Fourier sont jeux d'enfant auprès des rêves de M. Macdonald. Pour les réaliser, il faudrait commencer par obtenir des hommes la triple renonciation : 1° à la nourriture animale; 2° à la cuisson des aliments; 3° à l'usage des vêtements. Un tel défi à la notion du *confortable* montre à quel degré M. Macdonald est affranchi des préjugés de la civilisation. On ne s'étonnera pas après cela qu'il fasse bon marché de notre organisation *économique*, laquelle serait d'ailleurs évidemment bouleversée par de tels changements de régime et la disparition des besoins considérés

jusqu'ici comme les plus élémentaires. C'est naturellement la propriété individuelle qui, sous le nom de *monopolisme*, fait les principaux frais de la guerre menée par M. Macdonald contre l'*économicisme*. La propriété, c'est le vol, et plus particulièrement le vol fait aux générations à venir : il n'y a pas aux yeux de l'auteur de vérité plus éclatante. Au reste, peut-être la propriété individuelle deviendrait-elle une superfluité avec une telle réduction des besoins. Dans l'âge d'or rêvé par M. Macdonald, la terre, grâce à une habile sélection (il oublie de nous dire combien de siècles elle demanderait), serait arrivée à produire naturellement tous les végétaux utiles; le travail, devenu un jeu, n'aurait plus besoin de salaire; plus de monnaie d'ailleurs; tout payement s'effectuerait en unités fictives, sur la nature desquelles nous ne sommes pas arrivés à nous faire une idée bien nette. Nous ne nous flattons pas non plus d'avoir bien compris le système d'allotements du sol, qui assurerait à chacun sa place au soleil, sans consacrer aucun *monopolisme* agraire, et sur lequel reposerait toute l'organisation sociale : car la grosse question pour M. Macdonald, c'est celle-ci : Quelle est l'étendue de terrain nécessaire à la subsistance de l'individu; problème qui nous trouble, nous l'avouons, lorsque nous considérons, d'une part, combien est élastique ce mot de subsistance, et que, d'autre part, grâce à l'échange, le plus modeste consommateur lui-même vit autant sur les contrées les plus reculées du globe que sur le jardin qu'il cultive. Mais M. Macdonald, qui attaque comme coupable d'*abstractions* tous les systèmes qu'il condamne au nom de la *science* (et en particulier le système économique), nous paraît lui-même en plus d'un point victime des mots et des abstractions.

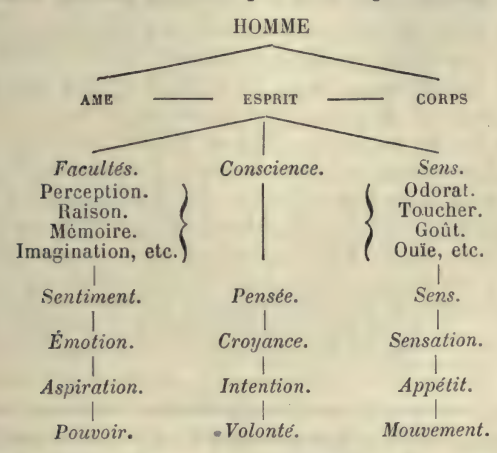
On nous dispensera d'une critique et même d'une exposition plus étendue d'un système qui nous ramènerait apparemment à ce fameux état de nature que nous n'arrivons pas à nous représenter autrement que comme un misérable état sauvage. Nous préférons nous arrêter sur une idée importante et juste qui se dégage des chimères dont elle est environnée. C'est une pensée de prévoyance pour les générations futures que notre dévorante activité économique risque quelquefois de dépouiller d'avance de leur patrimoine. On épuise les mines, on abat des forêts qui mettent des siècles à se former, on massacre inconsidérément des espèces animales utiles qui sont menacées d'une prochaine extinction : autant de pertes irréparables, autant d'injustices de notre insouciant égoïsme à l'égard des générations futures. Cette pensée avait déjà, on le sait, fortement préoccupé l'esprit à la fois prudent et hardi de Stuart-Mill; M. Macdonald lui fait une grande place dans son système, et l'on peut admirer ce souci de l'avenir dans une théorie par d'autres côtés si rétrograde. Ce souci prend même la forme religieuse, et M. Macdonald croit utile de nous proposer une religion nouvelle et un Dieu nouveau, Mellos (l'Avenir), qu'il s'efforce naturellement de justifier par d'abondantes citations bibliques. Cela est encore bien anglais, et c'est à ce titre que nous signalons ce dernier trait du système.

Les utopies sociales ont leur charme et leur intérêt, et nous ne les écartons point de parti pris. Naguère encore nous lisions ici même avec plaisir celle de M. Sécrétan. Il y a toujours pour le réel quelque profit à tirer de l'idéal. Mais encore faut-il que ce soit l'idéal, qu'il apparaisse comme désirable, et même comme possible, sinon comme immédiatement réalisable. Il faut aussi que la construction se présente sous une forme claire et précise pour offrir quelque prise à l'imagination comme à la critique. Sans cette double condition de fond et de forme l'utopie n'est plus qu'une chimère dépourvue d'intérêt. M. Macdonald y a-t-il vraiment satisfait dans son « Humanitism »?

G. Belot.

A.-W. Holmes-Forbes. Know thyself; or psychology for the people. 1 vol in-12, 52 p. Dublin, Hodges, Figgis et Cie; Londres, Simpkin, Marshall et Cie.

Le fondement de toute la théorie exposée dans ce petit livre est l'argument suivant : « Le grog est un mélange d'eau et de whisky. On doit s'attendre, par suite, à y trouver trois espèces de qualités : les unes dues à l'eau, d'autres au whisky, d'autres enfin au mélange des deux. » L'homme étant composé d'un corps et d'une âme, il doit y avoir également en lui trois sortes de phénomènes : ceux du corps, ceux de l'âme et ceux qui résultent de l'union des deux. L'ensemble du système est résumé dans le tableau suivant, que nous reproduisons exactement :



L'opuscule se termine par un chapitre intitulé : *Chimie de la conduite.* Pourquoi *chimie* plutôt que *physique* ou *mécanique*, ou tout autre terme? c'est ce que nous n'avons pu réussir à comprendre. Il nous semble, en somme, qu'il n'y a pas grand'chose à tirer de ce mélange assez incohérent de philosophie du sens commun et de psychologie archaïque.

Georges Rodier.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di filosofia scientifica.

(Luglio-dicembre 1889.)

Cette revue, qui porte si bien son nom, continue à être dirigée par M. Enrico Morselli, mais elle paraît depuis le 16 novembre à Gênes, et non plus à Turin.

C. Hanau. *Du rire et du sourire.* — Les causes qui produisent le rire sont le *ridicule* et le *risible.* Le ridicule n'appartient qu'à un être animé; le risible est tout ce qui, sans ridicule, provoque le rire. Le ridicule produit le rire par l'effet d'un contraste entre un fait psychique et un fait externe, ou d'une activité non adaptée ou non proportionnée à son but. Le risible produit le rire par un contraste aussi, mais non plus entre les sentiments, entre les idées, mais entre deux termes homogènes. Trois conditions extérieures sont nécessaires : 1° que l'esprit devant lequel le contraste se produit ne soit pas dominé par une forte attention; 2° que le contraste ne produise pas pour la personne qui en est un terme un effet si évidemment désastreux que subitement le spectateur soit ému de pitié; 3° que la sympathie pour ladite personne ne fasse pas naître, au lieu de l'hilarité, un sentiment bienveillant. Quant au sourire, la théorie spencérienne du rire ne peut lui être applicable. Le moment égoïste, qui dans le rire est naissant, dans le sourire est très sensible. L'homme ne rit pas, mais sourit de mépris, de satisfaction, de complaisance. Le rire implique la compagnie; souvent on sourit pour soi seul : le rire est plutôt collectif, le sourire plutôt individuel.

A. Sormani. *La nouvelle religion de l'évolutionnisme.* — La théorie de l'évolution a pénétré fortement toute la vie intellectuelle moderne. Les principes en sont applicables dans tous les champs de la science et de la pratique. On peut l'appeler désormais la théorie du progrès. Elle constitue pour l'activité de l'homme un haut idéal. Cet idéal a ses champions, ses héros et ses martyrs. Il s'y rattache un sentiment vraiment religieux, pour ceux dont l'idéal est de vivre pour le progrès de l'humanité. L'évolution, comme les anciennes religions et mieux qu'elles, fournit une explication théorique du monde et un guide pour

la vie. Que devient la sanction? Elle est dans le progrès même. Et l'obligation? Elle ne s'impose pas, mais ceux qui n'ont pas cet idéal sont inférieurs aux autres. Au surplus, quoique pouvant s'étendre jusqu'à un certain point à tout le monde, le progrès est chose essentiellement sélective et aristocratique. Favoriser la formation d'un type supérieur de l'humanité, sans s'inquiéter de la masse des individus qui la composent, telle est la formule de la religion évolutionniste.

E. Morselli. *Les théories de l'hérédité selon G.-C. Vanini.* — Il admettait l'hérédité physique et morale. La transmission des caractères des parents est absolue, c'est une nécessité biologique. Point d'exception à la loi de transmission héréditaire des inclinations naturelles de l'esprit. Remarquable pour l'époque où il vivait est sa doctrine touchant les rapports de l'hérédité psychologique avec l'hérédité morphologique. C'est des qualités des « humeurs » que dépendent les vertus et les vices. Ce qui produit les humeurs vicieuses, c'est la semence, l'imagination durant le coït, l'éducation, l'influence des astres, la constitution de l'atmosphère, de l'alimentation, etc. Il y a là peu de chose à changer pour avoir une explication qui satisfasse un philosophe et un naturaliste. Le « milieu générateur et interne », de Lamarck, Bernard et de Lanessan; le « milieu social et psychologique » correspondant aux conditions générales biologiques de Spencer; le milieu physico-naturel extérieur, tout y est. En somme, tous les désordres moraux et toutes les imperfections intellectuelles sont le résultat des imperfections de l'organisme, et dans l'immense majorité des cas, d'origine héréditaire. N'est-ce pas là la doctrine qui domine aujourd'hui toute la pathologie mentale? Ajoutons que Vanini était tellement convaincu de sa théorie sur les effets de l'*imagination*, qu'il s'écrie : *O utinam (hoc erat somnium) extra legitimum ac connubialem thorum essem procreatus!* Ses parents étaient de pacifiques époux, et pratiquaient tranquillement et normalement l'acte sexuel : et voilà pourquoi lui manquèrent les beaux dons de l'esprit, la vigueur du corps et l'élégance des formes.

E. de Marinis. *Un philosophe positiviste italien : Andrea Angiulli.* — Andrea Angiulli a su éviter les exagérations du positivisme et du matérialisme, aussi bien que les hypothèses et les entités transcendantales pour expliquer la vie et ses transformations, et parvenir à une conception cosmique purement moniste. La question se réduit essentiellement pour lui (voir son beau livre *La filosofia e la scuola*) à une plus exacte détermination de la loi d'évolution. Le fait mécanique de l'évolution implique la production de différences qualitatives. A ce point de vue généralisé se rattachent le problème de la connaissance, le problème de la métaphysique et celui de la morale, celle-ci couronnée par la sociologie. Voilà toutes les parties de la philosophie scientifiquement reconstituées dans leur méthode et dans leur contenu. Le savoir est un, comme la nature est une. Cet ouvrage important, qui sera le

dernier d'Angiulli, est un résumé substantiel et un programme des nouvelles recherches à faire pour amener à de nouveaux progrès la science des sciences. Nos jeunes philosophes, trop peu curieux de ce qui ne se produit pas ou ne s'enseigne pas autour d'eux, devraient lire cet ouvrage, qui vaut bien ceux de nos philosophes littérateurs sur la métaphysique.

Fr. de Sarlo : *Vieille et nouvelle physio-psychologie* (à propos du livre de M. Panizza : *La physiologie du système nerveux et les faits psychiques*, 3e édit. Rome). — L'auteur a traité avec une rare compétence la question, toujours agitée et jamais résolue, des rapports entre le système nerveux et les phénomènes psychiques. La troisième édition de son livre contient un chapitre tout à fait nouveau et original. *Intuition* de l'extériorité comme fonction primaire du système nerveux, *préexistence* de l'espace, *indifférence* de fonctionnalité de la part du système, et par suite *inexistence* des localisations cérébrales, reconnaissance absolue d'un principe actif de notre organisme auquel doit se ramener toute notre vie active (volonté), et sa prééminence par rapport à toutes les actions qui nous viennent du dehors; en d'autres termes : 1° une relation psychique étendue, qu'il faut accepter comme nous l'avons, dans ses formes fondamentales; 2° une force qui est étudiée dans ses effets objectifs, comme toutes les autres forces, mais que nous disons psychique parce qu'elle se manifeste en nous-mêmes comme principe de notre activité volontaire, telles sont les idées fondamentales de Panizza. Ce qu'il dit de la préexistence de l'*espace* et de sa nécessaire implication dans le fait fondamental de la perception peut être rapproché de ce que M. Bergson dit de la valeur de cet élément psychique dans son livre récemment paru : *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

Principaux articles et comptes rendus : De Sarlo. *L'idée moderne de la folie d'après quelques récentes publications.* — G. Cesca. *Le critérium de la vérité selon les différentes écoles philosophiques.* — F. Gabotto. *L'épicuréisme italien dans les derniers siècles du moyen âge.* — A. Piazzi. *Les idées philosophiques, spécialement pédagogiques, d'Helvétius.* — G. Marchesini. *Conscient et inconscient.* — F. Gabotto. *L'épicuréisme de L. Valla.* — Sur l'*Évolution du mariage et de la famille*, de Letourneau. — *Die Entstehung der Arten durch räumliche Sonderung*, de M. Wagner (E. Morselli). — *Les premières civilisations*, de G. Le Bon (E. Morselli). — L'*Uomo delinquente*, de C. Lombroso, nouvelle édition (V. Rossi).

Rivista italiana di filosofia.

(Settembre 1889 — Febbraio 1890.)

F. Bonatelli. *Un nouveau livre de métaphysique. Vorlesungen ueber Metaphysik mit besonderer Beziehung auf Kant*, de G. Berg-

mann. — L'auteur s'oppose résolument au criticisme kantien et à la direction positiviste et matérialiste de beaucoup de contemporains, renouvelant en grande partie les théories leibniziennes et continuant, à certains égards, la tradition de Lotze. Son livre n'est pas un traité complet de métaphysique : on peut même dire qu'il n'y traite à fond qu'un seul problème, celui de la chose en soi. Pour lui, la métaphysique est la doctrine de l'être, et l'être est la conscience de soi. La métaphysique contient les bases de la psychologie (l'être conscient), de la cosmologie (tout l'ensemble des êtres), et de la théologie (l'absolu qui comprend toutes choses). La philosophie n'est qu'une spécialisation de la métaphysique, en tant qu'elle considère les particularités de ces *moi* qui possèdent la représentation d'un corps (âmes) ; plus particulièrement ces *moi* qui ont la pleine conscience de leur égoïté (esprits). La philosophie procède du général au particulier, mais en même temps de l'inférieur au supérieur, ce qui nous rapproche de la conception aristotélique. F. Bonatelli n'admet pas sans restriction les idées de M. Bergmann. Il fait ses réserves, notamment quant à la nature de la perception, à ses relations logiques avec le jugement, à l'assimilation de l'émotion avec cette même perception, etc.

V. Poggi. *Le suicide dans Platon.* — Un peu obscure et diverse, en particulier dans le *Phédon*, la théorie est plus précise dans les *Lois*. La première argumentation est de caractère religieux : le suicide n'est pas licite, parce que les dieux ne le permettent pas ; c'est un devoir, quand ils en envoient la nécessité. Dans les *Lois*, les cas spéciaux de cette nécessité se ramènent aux trois suivants : 1° si une loi de la cité a établi la peine de mort, le condamné ne doit point s'y soustraire, mais faire au contraire de son mieux pour que la sentence ait son effet, se tuer lui-même au besoin ; 2° si quelque grave accident nous contraint à la mort, nous ne devons pas la fuir, mais nous y soumettre de plein gré ; 3° si une inévitable ignominie tombe sur quelqu'un, qu'il s'en délivre incontinent par le suicide (δικὴ, τυχὴ, αἰσχυνὴ). Une de ces nécessités est encore (les *Lois*) celle de commettre un sacrilège. On ne parle pas des divers passages où Platon traite en grand mépris le corps. En somme, la théorie du suicide est une conséquence logique de tout l'ensemble de la doctrine de Platon, et ses disciples qui se sont donné la mort, Speusippe, Démosthène, Cléombrote, Aristote, ont pu retenir de son enseignement une telle doctrine.

V. Benini. *De l'observation psychique interne.* — Règles pour parer à ses principales difficultés : 1° regarder au fait principal, à celui qui a la plus grande influence pour diriger les faits psychiques qui forment un état psychique déterminé ; 2° trouver la gradation des faits principaux découverts dans les diverses séries psychiques ; 3° tenir compte des circonstances physiologiques et psychiques dans lesquelles se produisent les faits psychiques ; 4° déterminer le rapport des faits principaux avec les faits secondaires et surtout avec les plus petites valeurs

psychiques; 5° étudier les rapports entre le conscient et l'inconscient; 6° être autant que possible indifférent, et ne pas regarder ailleurs qu'au but de ses recherches; 7° se dépouiller de ses préjugés, de ses illusions personnelles, etc.; 8° en examinant un fait psychique, en éliminer peu à peu les faits qui l'altèrent et qui sont des faits des lois d'association; 9° contrôler les résultats de notre observation avec ceux des observations d'autrui, tenant compte de l'état actuel de la psychologie et des diverses méthodes de recherche psychologique.

A. Nagy. *Le Nyâya et la logique d'Aristote.* — Il y a une analogie étonnante entre les deux. La priorité du Nyâya paraît indiscutable. On y trouve cet argument : *Cette colline brûle; — Parce qu'elle fume; — Ce qui fume brûle; — Or la colline fume; — Donc elle brûle.* On trouve ici le type du raisonnement aristotélique, si l'on prend les trois derniers membres, ou les trois premiers, en sens inverse. Ce redoublement des termes, cette exubérance orientale dans la forme du discours, Aristote a pu les réduire à la précision nécessaire et suffisante. Mais a-t-il connu le Nyâya? On sait qu'Alexandre aidait par tous les moyens aux études de son ancien maître; et l'on dit que Callisthène lui aurait envoyé un système de logique indien, vraisemblablement celui-là, dit M. Nagy. Mais si un Indien a trouvé le syllogisme, un Grec n'a-t-il pas pu le découvrir aussi?

R. Benzoni. *Récentes publications sur le problème de la connaissance.* — Tous les philosophes de nos jours, ou peu s'en faut, se font une même idée du problème de la connaissance : 1° ils étudient le rapport entre sujet et objet, connaissant et connu; 2° ils déterminent la valeur cognoscitive de la pensée et le rapport entre *être* et *penser*. Ces deux aspects ou moments du problème sont tellement connexes, qu'on ne peut étudier le second sans avoir examiné le premier. La diversité des solutions posées par tout le monde de la même façon s'explique par la différence des méthodes. Heymans (*Erkenntnisstheorie und Psychologie*, in *Philosophische Monatshefte*, 25 fasc., 1° et 2°, 1889) ramène toutes ces méthodes aux trois principales : *critico-téléologique*, *analytico-empirique*, *génético-empirique*. Avec la première, complète justification des lois de la pensée rattachées à la fin ultime de la pensée; mais, comme elle veut se limiter à déduire ces lois de cette fin, sa recherche n'aboutit qu'à une simple possibilité; la seconde, scientifique et complètement légitime, n'atteint la fin qu'au moyen d'une hypothèse; la troisième nous donne les preuves scientifiques de la formation de la pensée et de ses lois, mais elle ne détermine pas, en la justifiant, la valeur de la pensée. Heymans pense, et Benzoni avec lui, que les avantages de l'une de ces méthodes peuvent suppléer aux défauts de l'autre. Ensuite sont étudiés, d'après le travail de K. Uphues, *Wahrnehmung und Empfindung*, les rapports psychologiques entre la sensation et la perception, la nature et la valeur cognoscitive de la pensée, etc.

B. P.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

PROJET DE QUESTIONNAIRE PSYCHO-PHYSIQUE [1].

J'ai l'honneur de soumettre à la Société un questionnaire concernant quelques phénomènes psycho-physiques, questionnaire sur lequel je la prie de vouloir bien me donner son appréciation et ses observations.

L'idée de ce questionnaire m'a été suggérée par les travaux de M. Charles Henry, travaux que je supposerai connus de tous les membres de la Société, puisque l'auteur les a dernièrement résumés dans un article de la *Revue philosophique* (n° d'octobre 1889). Je n'ai certes pas l'intention de discuter la valeur et la portée de ces travaux, mais comme leur fondement, qui ne repose que sur un petit nombre d'expériences, est assurément très discutable, il serait intéressant d'interroger le plus grand nombre possible de personnes sur le sens de certaines réactions très simples qui servent de base aux développements de M. Charles Henry. On apprendrait de cette façon si les réactions que cet auteur considère comme normales sont en effet celles du plus grand nombre, et si leurs modifications sont corrélatives de quelques autres anomalies grossières, facilement appréciables, qui en seraient l'explication naturelle.

Je me propose donc de faire porter la petite enquête en question sur l'impression comparée que produisent des angles qualifiés rythmiques et non rythmiques par M. Charles Henry. Les angles rythmiques sont, d'après cet auteur, ceux qui correspondent aux côtés des polygones inscriptibles dans le cercle par le compas, et ces deux éléments, angles et côtés rythmiques, seraient les formes auxquelles on pourrait toujours réduire la traduction schématique, sur le cercle, de toutes les sensations agréables et esthétiques.

A un autre point de vue, M. Charles Henry attache une grande importance à la direction des représentations de nos sensations et de nos mouvements, se fondant sur le caractère dynamogénique, et par suite agréable, de certaines directions simples ou combinées, caractère qui semble résulter de quelques expériences faites par M. Féré. L'enquête devra donc porter également sur l'impression produite par la

1. Communication faite dans la séance du 24 novembre, présidence de M. Charcot.

transcription graphique de ces directions, et pour rechercher s'il y a concordance entre le caractère esthétique des impressions ainsi obtenues et les réactions motrices individuelles, nous pourrions demander à nos correspondants de nous faire connaître leur procédé habituel de tracer une circonférence. Il y a en effet bien des manières, différentes et caractéristiques, de faire cette opération très simple, qui entre comme élément dans une foule de nos mouvements, et, en particulier, dans ceux que comporte la main qui écrit [1].

A ce dernier point de vue précisément, comme je pense qu'il y a des rapports étroits entre les caractères individuels du graphisme et les modes des réactions motrices générales, qui sont assurément des caractéristiques de la personnalité, nous demanderions en outre que chaque correspondant voulût bien joindre aux réponses du questionnaire quelques lignes d'écriture courante.

Peut-être la comparaison de ces divers éléments fournira-t-elle de curieuses indications.

En outre, parmi les caractères qui différencient nettement les individus, au point de vue psycho-physiologique, il faut compter au premier rang ce qu'on a nommé les *erreurs personnelles* et les illusions des sens. Ces erreurs, qui résultent de l'inégalité de la vitesse et de l'amplitude des réactions motrices aux impressions sensorielles sont certainement, en général, d'une mesure bien difficile; mais quand il s'agit de celles qui sont sous l'influence dynamogénique ou inhibitrice de la direction, quelques observations très simples, et même d'un caractère attrayant, peuvent donner des renseignements déjà intéressants.

Dans ce but, chaque correspondant devrait donc déterminer, à l'œil, quatre points équidistants du point d'intersection de deux lignes se coupant à angle droit, ou encore, ce qui revient au même, limiter sur ces lignes le rayon d'un même cercle. La mesure des longueurs ainsi obtenues nous renseignerait sur le degré et le sens des erreurs individuelles, et ce renseignement, comparé à ceux qui précèdent, serait peut-être l'occasion de rapprochements intéressants.

Pour dire toute ma pensée, je crois qu'on pourrait ainsi obtenir un ensemble d'éléments très simples susceptibles de constituer une base à l'étude de l'écriture considérée dans ses rapports avec les caractères de la personnalité.

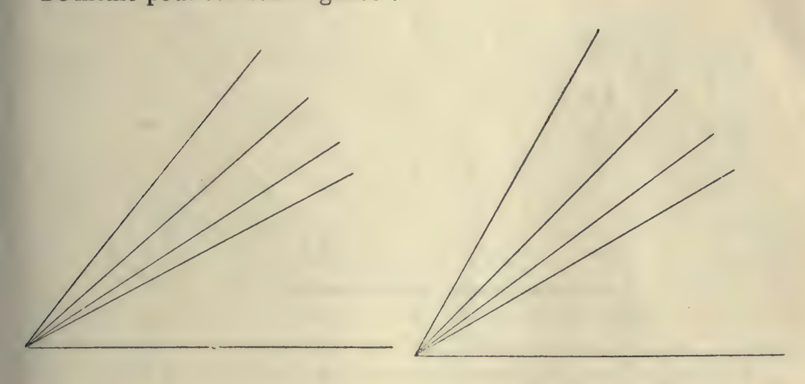
1. Pour expliquer l'origine de l'habitude qu'on a de tracer une circonférence de telle ou telle façon, on invoque volontiers l'imitation et l'éducation. Mais j'ai rapporté (*Revue scientifique* du 9 décembre 1887, page 606) une observation qui prouve que l'éducation joue, dans cette habitude, un rôle moins important que celui qu'on lui attribue en général. Il s'agit d'un enfant de trois ans et demi auquel on faisait faire des *ronds*, et qui les dessinait toujours dans un sens absolument opposé au sens suivi par la personne qui lui avait tracé nombre de fois le modèle, même en lui tenant et en lui dirigeant la main. Dans ce cas, la main de l'enfant, abandonnée à elle-même, décrivait aussitôt un mouvement opposé à celui qu'on venait de lui imposer.

Voici donc, après ces quelques considérations qui le motivent, le questionnaire que j'ai établi.

1° La personne est priée de dire son sexe [1], son âge ; si elle est droitière ou gauchère ; quelle est sa profession ; et quel est son goût dominant [1] (sciences expérimentales ou d'observation, mathématiques, poésie, littérature, musique, arts du dessin). Indiquer les anomalies de la vision, s'il y a lieu :

2° Dire quelle est, de ces deux figures, celle qui fait l'impression la plus agréable.

De même pour ces deux figures :



On est prié de biffer l'autre figure.

3° Indiquer le procédé habituel suivant lequel on décrit une circonférence au tableau, et de même comment on la dessine sur le papier, à la plume ou au crayon.

(Reproduire ci-dessous ces circonférences en indiquant par la lettre A le point de départ de la main ou de la plume, et par une flèche la direction de leur mouvement. Indiquer également si c'est avec la craie, la plume ou le crayon que la circonférence a été décrite.)

4° Sur les deux droites ci-après se croisant à angle droit, mesurer, à *l'œil*, à partir du point d'intersection de ces droites, quatre lignes égales représentant quatre rayons d'une même circonférence.

Recommencer la même expérience, s'il est possible, en regardant au travers de verres rouge, jaune et violet [2].

Remarque. — Toutes ces expériences devront être faites très rapidement, et sous l'impression en quelque sorte du premier coup d'œil. Il ne faut pas que l'observateur cherche à analyser ses impressions ni à obtenir, en s'y reprenant, des résultats rigoureux.

1. On est prié de rayer les indications ne correspondant pas à la réponse.
2. Marquer par un petit trait les limites ainsi déterminées.

5° Ecrire ci-dessous une dizaine de lignes d'écriture courante, sans application ni recherche calligraphique, comprenant un certain nombre



de majuscules et suivies (sans signature, si le correspondant veut rester inconnu) du parafe habituel. J. HÉRICOURT.

Le propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

LA MÉTAPHYSIQUE DE M. WUNDT[1]

La publication par M. Wundt d'un système général de philosophie, dans lequel la métaphysique occupe, comme il le dit lui-même, une position centrale, était, il nous semble, un fait depuis longtemps prévu. La *Psychologie physiologique*, malgré son caractère expérimental et positif, se terminait par l'esquisse déjà assez nette d'un système ontologique. Au moment de conclure son premier grand ouvrage philosophique, M. Wundt semble avoir tenu à prouver qu'il avait une philosophie générale et même il a voulu nous faire pressentir quelle était cette philosophie : le monde se compose d'un nombre infini d'êtres simples, semblables par leur essence à celui que l'observation psychologique nous révèle en nous-mêmes, ces êtres entrent en rapport les uns avec les autres, ils se groupent pour former des touts, des unités d'ordre supérieur : conception qui rappelle singulièrement la Monadologie de Leibniz et le système des « Reale » de Herbart.

Dans la *Logique* et dans la *Morale* ce système prend des contours mieux accusés. Dans la *Logique* l'essence de l'être pensant paraît être une activité, un *Wille*. Si le sujet pensant n'est pas une substance, il est au moins, comme la *monade* de Leibniz, une unité de force. La volonté est la grande loi de l'esprit : non seulement les opérations supérieures de la pensée, mais même, dans une large mesure l'association, la perception sont des actes de l'esprit. La volonté fait même sentir son action en dehors du domaine de l'esprit, elle étend son empire jusque sur la nature; elle ne se manifeste pas seulement par les créations de l'industrie et de l'art, l'organisation du vivant est au moins en partie son œuvre[2]. Dans l'éthique nous retrouvons la même conception dominante : la personne humaine est une volonté, et c'est même ce qui l'empêche de s'absorber dans la per-

1. D'après *System der Philosophie*. Leipzig, 1889.
2. Voir *Logique*, vol. II, p. 471 : *Nicht das geistige Leben ist ein Erzeugniss der physischen Organisation, sondern diese ist eine geistige Schöpfung.*

sonnalité sociale : bien qu'elle subisse les lois de la société, sans laquelle elle ne pourrait ni se développer ni même exister, elle conserve son indépendance, sa *Selbstaendigkeit*, au lieu de s'évanouir dans le milieu où elle vit. Comme volonté, l'individu peut avoir des fins qui ne se confondent pas avec les fins sociales, bien qu'il ne puisse s'attacher à poursuivre ses fins et les réaliser sans y être aidé par la société et sans réagir à son tour sur le développement social. A côté de cette doctrine psychologique reparaît la théorie de la volonté centre des choses et loi du monde, déjà esquissée dans la *Logique*. Dans un chapitre où M. Wundt examine le problème de l'action de la volonté sur le monde extérieur, il n'hésite pas à subordonner aux lois de l'esprit les lois de la nature entière, et il va jusqu'à dire que le monde extérieur n'est, en somme, que le monde de nos intuitions et de nos concepts et qu'en ce sens, il peut être considéré comme un produit de notre activité mentale (*als ein Erzeugniss unserer geistigen Thaetigkeit.*) Bref, bien des passages des trois ouvrages philosophiques publiés par M. Wundt avant le *System* nous faisaient prévoir une métaphysique de la volonté. Cette métaphysique est bien celle, en effet, qui forme le fond de l'ouvrage que nous allons étudier.

Cette métaphysique a un caractère particulier. Son auteur ne veut pas que la métaphysique soit une simple poésie des concepts (*Begriffsdichtung*), il ne veut pas non plus qu'elle soit un système d'idées purement rationnelles déduites d'hypothèses *a priori*; il lui assigne pour tâche de combler les lacunes de la science positive. La métaphysique ne doit donc pas différer des sciences par son objet : il lui sera interdit de quitter jamais le terrain de l'expérience pour s'élancer vers le monde des choses en soi. Elle devra se borner à compléter (*ergaenzen*) et en même temps à unifier la science expérimentale. Déjà la science, pour mettre de l'unité au milieu de la variété des faits qu'elle étudie, construit des hypothèses, qui dépassent les faits immédiatement donnés, sans sortir pourtant des limites de l'expérience imaginable : la métaphysique pourra prendre ces hypothèses pour point de départ, elle les étendra, les complétera, s'efforcera de les réunir toutes dans un système général embrassant la totalité des choses. Mais ce système général ne devra contenir aucune idée qui ne corresponde à une représentation, sinon réelle, au moins possible.

Le *System der Philosophie* résume et systématise en même temps les doctrines exposées dans les précédents ouvrages de M. Wundt, et tout particulièrement dans la *Logique*. Puisque c'est la science qui doit conduire à la métaphysique, la première partie du

système doit être, et est en effet, consacrée à la théorie générale de la pensée scientifique et de la science. Le premier livre de l'ouvrage a pour objet la pensée (*Denken*) ; le second la connaissance (*Erkenntniss*); le troisième traite des concepts généraux au moyen desquels l'entendement fonde la science (*Verstandesbegriffe*); le quatrième enfin aborde les problèmes transcendants[1] : il est consacré à l'examen des idées (*transcendente Ideen*) que la raison forme pour comprendre l'ensemble des choses : idées cosmologiques, idées psychologiques, idées ontologiques. Les deux derniers livres sont deux ébauches, l'un d'une philosophie de la nature et l'autre d'une philosophie de l'esprit (*Hauptpunkte der Naturphilosophie* et *Grundzüge der Philosophie des Geistes*).

Sans suivre pas à pas M. Wundt (son livre, à cause de son étendue, à cause du nombre et de l'importance des problèmes qu'il y aborde, ne se prête guère à une analyse détaillée et suivie), nous essayerons d'en dégager les idées dominantes, les idées métaphysiques surtout. Nous résumerons d'abord dans ses grandes lignes la doctrine de la pensée et de la science : nous aborderons ensuite dans une seconde étude la métaphysique proprement dite.

I. — La Pensée.

M. Wundt reconnaît dans notre esprit deux facteurs qui, dans la réalité, ne sont jamais séparés, que l'expérience immédiate trouve toujours unis dans la moindre représentation, mais que l'abstraction distingue facilement : les représentations associées, d'un côté, et de l'autre la pensée. La pensée est une activité subjective, consciente d'elle-même, capable de s'opposer aux matériaux sensibles que l'association tient à sa disposition et de les élaborer. Cette élaboration consiste essentiellement, nous le savons déjà[2], dans l'aperception de certains rapports qui trouvent leur expression à la fois dans le jugement et dans le concept : car le jugement et le concept résultent tous les deux d'un même acte, à savoir de l'acte par lequel notre pensée ou bien sépare les éléments combinés dans une même représentation et les oppose les uns aux autres, ou bien encore rapproche et compare deux représentations différentes. Le pouvoir de saisir

1. M. Wundt ne prend pas ce mot dans le même sens que Kant, puisqu'il renonce à toute supposition de choses en soi radicalement distinctes des phénomènes.
2. Voir *Revue philosophique*, nº de juillet 1880.

des rapports est donc, en somme, le caractère le plus important de la pensée. La pensée est par excellence une activité qui compare et établit des rapports (*vergleichende und beziehende Thaetigkeit*).

Ces rapports peuvent se ramener à deux types fondamentaux : l'identité et la « dépendance » (*Abhaengigkeit*), cette dépendance c'est le rapport de conséquence à condition; de telle sorte que nos jugements peuvent tous se ramener aux deux formes essentielles suivantes : A est B et B est conditionné par A. Il est inutile de s'occuper des jugements négatifs, qui ne forment pas une classe indépendante. Ils expriment seulement, en effet, l'acte par lequel la pensée refuse d'accepter, soit un rapport d'identité, soit un rapport de conditionnalité. Il y a donc deux formes ou, si l'on veut, deux lois essentielles de la pensée. La première a pour formule le double principe d'identité et de contradiction. (M. Wundt pense, en effet, que pour saisir entre deux objets un rapport d'identité, il faut apercevoir non seulement les caractères identiques, mais encore les caractères contradictoires : on ne voit la ressemblance qu'à la condition de voir aussi la dissemblance.) La seconde loi trouve son expression dans un principe qui joue un rôle considérable dans la théorie de la conscience de M. Wundt, le principe de « condition » (*Satz des Grundes*). Toute condition étant une raison d'être, nous pourrons appeler ce principe le principe de Raison, d'autant plus qu'il ressemble fort au principe de raison suffisante de Leibniz.

Ces deux lois ne sont pas, comme on pourrait le croire au premier abord, des lois purement logiques [1]. Leur rôle est de diriger et de régler l'activité de la pensée non seulement lorsque, négligeant les rapports réels des choses, elle considère de simples rapports abstraits d'idées, mais encore lorsqu'elle s'applique à l'étude des faits d'expérience. Ainsi c'est en vertu du principe d'identité que nous pouvons saisir les ressemblances des choses, éliminer par abstraction toutes leurs différences et les amener ainsi à une identité qui n'est jamais donnée dans l'expérience et qui s'exprime dans le concept. C'est, de même, la loi exprimée par le principe de Raison, qui permet à notre pensée d'établir des rapports de condition à conséquence entre des phénomènes sensibles, par exemple entre les parties distinguées par abstraction d'un même tout, lorsque ces parties varient en même temps, de la même manière, dans le même sens. Soit par exemple un hexagone régulier inscrit dans un cercle : voilà un tout complexe que nos sens perçoivent en bloc, pour ainsi dire.

1. Elles ont un caractère purement logique quand la pensée les applique à des combinaisons libres d'idées. Ainsi la déduction syllogistique est évidemment rendue possible par les principes d'identité et de raison.

Dans ce tout, nous pouvons distinguer l'hexagone et le cercle, remarquer que les côtés de l'hexagone se modifient quand le diamètre du cercle se modifie et apercevoir dans l'une de ces modifications la condition de l'autre. C'est par le même procédé que nous cherchons dans la longueur du pendule qui oscille la raison de la rapidité des oscillations. La perception sensible nous donne, comme on le voit, de simples relations dans le temps et l'espace, de simples variations concomitantes ou successives; la pensée seule, en vertu des lois qui lui sont propres, peut concevoir une de ces variations comme la raison de l'autre et transformer ainsi le simple fait que l'animal voit comme nous, en une loi.

Les relations ou lois particulières ainsi formées par l'esprit ne peuvent rester isolées les unes des autres. Le même besoin, qui pousse la pensée à relier les phénomènes les uns aux autres par des rapports de condition à conséquence, la détermine à établir de pareilles relations entre les lois particulières. Les lois dont l'ensemble compose la science non seulement ne doivent pas se contredire, mais encore doivent jouer le rôle de conditions et de conséquences les unes à l'égard des autres. C'est ainsi que nous arrivons petit à petit à englober tous les faits, toutes les lois particulières, dans des systèmes, ou même mieux, dans un système clos et cohérent. Cette cohérence parfaite est établie au moyen d'hypothèses qui comblent les lacunes des faits et les ramènent à une unité qui ne saurait être donnée par la seule expérience. Ainsi tous les théorèmes de la géométrie se tiennent en ce sens qu'ils se ramènent tous en dernière analyse aux mêmes définitions et aux mêmes axiomes fondamentaux. Toutes les lois de la physique se tiennent en ce sens que toutes expriment des changements de même nature d'une substance unique. Enfin toutes les lois de la psychologie formeront un système le jour où elles pourront toutes être rattachées à un même principe : association ou volonté.

C'est ainsi que le principe de Raison devient le principe de l'universelle liaison des phénomènes et de leurs lois (*Princip der allgemeinen Vereinigung unserer Denkobjecte. — Princip der Verbindung aller Theile des gesammten Erkenntnissinhaltes.*)

II. — Le Sujet et l'Objet.

Telles sont les lois essentielles de la pensée. Quel est maintenant l'objet, la matière qui s'oppose à cette pensée, et que la pensée doit élaborer? Cette matière c'est l'ensemble des données immédiates de

l'intuition. L'intuition est la seule matière possible, non seulement de la pensée scientifique, mais encore de toute pensée quelle qu'elle soit, même de la pensée métaphysique. Un objet de connaissance qui n'aurait rien de commun avec l'intuition serait quelque chose d'absolument inintelligible. Nous pouvons, il est vrai, supposer des réalités dont nous n'avons pas, dont nous n'aurons même jamais une intuition actuelle; mais ces réalités conservent toujours, quoi que nous fassions le caractère d'intuitions au moins possibles. Une chose qui ne serait pas une intuition possible, serait comme un couteau sans lame, ni manche; ce serait une chose qui aurait cessé d'être une chose.

Dans l'intuition immédiate, il est un élément qui s'impose dès l'abord à l'attention : c'est la représentation extensive, dont la conscience naïve, guidée par un instinct sûr, fait le monde extérieur. La représentation constituera ce que la philosophie appelle l'objet de la connaissance. La science sera sans doute obligée d'élaborer la représentation, de la transformer même, comme nous le verrons, afin de la débarrasser des contradictions qu'elle contient, et qui, si elles n'étaient pas levées, rendraient impossible la formation d'un système de connaissances vraiment objectives. Mais les représentations corrigées ne deviendront pas des choses en soi radicalement différentes de l'intuition. Ce seront encore des représentations, mais épurées, pour ainsi dire, simplifiées, rendues plus satisfaisantes pour la pensée.

L'objet est donc la partie représentative de l'intuition immédiate de notre conscience. Le sujet est la partie sentante et voulante de cette même intuition. Le sujet ne nous est pas donné avant l'objet par un acte distinct. Le sujet et l'objet sont contenus tous les deux dans ce tout complexe, décomposable seulement par abstraction, que saisit primitivement notre conscience. Ce tout comprend, en effet, outre les éléments représentatifs, des éléments d'émotion et de volonté. Ces éléments sont toujours intimement unis, fondus, pour ainsi dire, les uns dans les autres : dans toute perception, il y a toujours, outre l'image perçue, une émotion, quelquefois il est vrai à peine sensible, et un acte de l'esprit, un acte de volonté par lequel cette image est aperçue. C'est la pensée qui, par abstraction, sépare ces deux facteurs de nos états intérieurs et fait, de l'un, l'objet, de l'autre, le sujet. L'objet et le sujet sont donc deux abstractions et la pensée est toujours dupe d'une illusion quand elle prétend transformer ces abstractions en réalité, en choses en soi, indépendantes l'une de l'autre et d'essence radicalement différente. Le réalisme métaphysique, sous toutes ses formes, résulte de la tendance naïve qui nous porte à hypostasier nos concepts. Les choses en soi des

kantiens et les substances des cartésiens procèdent ainsi de la même erreur que les idées réalisées des platoniciens.

Pour interpréter exactement et complètement la doctrine de M. Wundt, il paraît nécessaire de faire remarquer que cette activité subjective qu'il appelle la pensée n'est pas primitivement distincte de l'intuition immédiate. Cette activité, en effet, ne diffère pas au fond de la volonté. En effet, l'acte d'aperception par lequel la pensée s'empare, pour ainsi dire, des représentations, est souvent rapporté par M. Wundt à la volonté, au *Wille*. La pensée fait donc partie, elle aussi, du tout primitivement donné, auquel appartient toute réalité. C'est seulement quand elle réussit à se dégager de ce tout, à s'opposer aux représentations et à prendre ainsi conscience d'elle-même, que le sujet et l'objet sont constitués.

On voit par ce qui précède quelles sont les raisons de l'acte spontané par lequel la pensée identifie le sujet avec la volition et l'émotion, l'objet avec la représentation. Le sujet pensant, qui est par essence une activité, ramène à lui tous les éléments, pour ainsi dire actifs, de la conscience, tous les phénomènes qui lui apparaissent comme directement liés à l'exercice de son activité, tandis qu'il s'oppose les représentations, c'est-à-dire l'élément passif, donnée de la connaissance. Mais M. Wundt pense que nous avons un autre motif, plus important peut-être, pour subjectiver la volonté et objectiver la représentation : ce motif c'est l'opposition entre la constance de la volonté et l'inconstance de la représentation. La volonté, avec les émotions qui se greffent sur elle, reste la même et se sent la même au milieu du renouvellement continuel des représentations, sur lesquelles elle réagit. Elle nous apparaît ainsi comme la base permanente, immuable de notre conscience, comme le fond stable de notre être, tandis que les représentations, qui, semblables à des étincelles, brillent un instant pour s'évanouir aussitôt, nous semblent quelque chose d'extérieur, d'étranger à notre moi.

La connaissance naïve s'en tient à la distinction que nous venons de faire : mais la science et la philosophie sont forcées d'aller plus loin. Ni la science ni la philosophie ne rompent avec le bon sens naïf, mais elles ont pour tâche de préciser, de corriger, de rendre absolument satisfaisantes pour la pensée logique, les conceptions auxquelles le bon sens s'arrête sans chercher à les critiquer. Or, dès que la pensée philosophique soumet à sa critique la distinction primitive du sujet et de l'objet, elle se voit contrainte, par les lois auxquelles elle obéit, à transporter du domaine de l'objet dans celui du sujet certaines qualités de la représentation, ou même certaines représentations qui avaient été objectivées à la légère. Nous ver-

rons que cette élaboration de l'objet-représentation est rendue nécessaire par les contradictions que la pensée y découvre, contradictions qui ne peuvent être levées qu'à la condition de rendre au sujet ce qui avait été inconsidérément attribué à l'objet. Le résultat de tout ce travail c'est la formation d'un système de concepts qui constituent pour la science et la philosophie le seul objet, le véritable monde extérieur, tandis que les éléments de l'intuition immédiate revêtent un caractère définitivement subjectif.

III. — La Science.

Nous pouvons maintenant nous faire une idée générale de l'objet et de la méthode de la science et de la métaphysique.

Le point de départ de toute connaissance, ce sont les données immédiates de l'intuition, c'est ce tout complexe que notre conscience saisit dans une expérience qui, avant d'avoir été analysée par la pensée, n'est encore ni externe, ni interne.

Dans cette expérience primitive, la pensée distingue par une première abstraction, deux facteurs, l'un qu'elle identifie avec elle-même et qu'elle appelle sujet, l'autre qu'elle s'oppose et qu'elle nomme objet.

Elle s'efforce ensuite de ramener à deux systèmes conformes à ses lois les deux ordres de faits qu'elle a distingués : elle fonde ainsi la science du monde objectif, qui, suivant qu'elle s'applique à la forme ou au contenu des choses, s'appelle mathématique ou physique, et la science du monde subjectif, la science de l'esprit tel qu'il s'apparaît à lui-même : la psychologie.

Mais en examinant les systèmes qu'elle a ainsi formés, pour rendre intelligibles les faits de l'expérience externe ou interne, la pensée s'aperçoit qu'ils ne satisfont pas encore complètement à ses exigences logiques, à son besoin d'unité. Elle cherche donc à les compléter, à leur donner l'unité absolue qui leur manque, au moyen de concepts qui dépassent, sinon l'expérience possible, concevable, au moins l'expérience réalisable. Elle fonde ainsi une cosmologie et une psychologie transcendantes, qu'elle essaye ensuite de réconcilier dans l'unité définitive d'un système ontologique.

La distinction du sujet et de l'objet, telle qu'elle résulte de l'abstraction dont nous avons parlé, est la condition de la science, mais n'est pas encore une science. La science n'existe vraiment que le jour où la pensée entreprend l'étude critique et la réduction à des systèmes logiquement liés, des faits, soit subjectifs, soit objectifs. C'est à l'objet qu'elle s'adresse d'abord.

Or l'étude de l'objet donne naissance à deux sciences. L'objet-représentation comprend, en effet, une forme et une matière, qui, bien que toujours inséparablement unies dans la réalité, peuvent facilement être séparées l'une de l'autre par l'abstraction. Aussitôt que cette abstraction a été faite, deux sciences prennent naissance l'une, de la forme : la mathématique, l'autre, de la matière : la physique.

La mathématique. — La distinction de la forme et de la matière s'appuie sur deux sortes de considérations. Nous remarquons d'abord que les éléments formels et les éléments matériels de l'expérience peuvent varier indépendamment les uns des autres. Sans doute la forme ne saurait varier sans que la matière varie également, mais en revanche, la matière peut subir une infinité de modifications qui n'atteignent à aucun degré la forme. Ainsi la couleur d'un corps peut fort bien changer sans que ses propriétés géométriques soient le moins du monde altérées. De même, nous pouvons, dans une même durée, nous représenter les événements les plus différents.

En second lieu, la forme a une constance que ne possède pas la matière. La forme conserve toujours et partout ses mêmes caractères fondamentaux, alors que la matière présente les aspects les plus divers.

Ainsi la portion d'espace dans laquelle est contenue, je suppose, telle ville du nouveau monde est absolument identique à une portion d'espace de même étendue prise dans l'ancien monde. On pourrait remplacer ces deux portions d'espace l'une par l'autre, elles s'adapteraient sans la moindre difficulté aux positions nouvelles qu'on leur donnerait. Il n'en est évidemment pas de même du contenu. Un espace d'une année pris dans l'antiquité a, au point de vue formel, absolument les mêmes caractères qu'une année de l'époque contemporaine, tandis que les événements qui ont rempli ces deux années ne sauraient se confondre. En somme, tandis que la matière est tellement variable qu'il n'y a ni corps, ni événements indiscernables, le temps et l'espace sont partout semblables, disons plus, identiques à eux-mêmes.

M. Wundt pense que l'espace et le temps, ainsi séparés de leur contenu, sont, non pas des intuitions, comme Kant l'a enseigné, mais des concepts. Il n'y a pas, en effet, d'intuition sans matière, et l'espace et le temps sont, par définition, des formes sans matière. On ne se représente donc, ni le temps, ni l'espace pur, on les conçoit. Nous sommes libres, il est vrai, pour faciliter notre étude du temps et de l'espace, de leur donner un contenu sensible, mais nous ne devons jamais oublier que ce contenu n'est pas ce que nous considérons, que

nous pourrions, si nous le voulions, le remplacer par un contenu tout différent. Nous savons que c'est ainsi que procèdent les mathématiques : elles ne font pas abstraction de tout contenu, elles recourent à une matière sensible pour rendre l'espace et le temps représentables, mais elles considèrent ce temps et cet espace sensible comme un simple symbole du temps et de l'espace intelligible, qui est leur véritable objet.

La pensée fonde les mathématiques en appliquant ses lois et tout particulièrement le principe de Raison à la forme abstraite des choses. La méthode de ces sciences consiste toujours à partir d'un tout, à diviser ce tout en ses parties et à relier ces parties entre elles par des rapports de condition à conséquence. Un triangle peut, par exemple, être considéré comme un tout dans lequel je peux par abstraction distinguer deux éléments : la base et la hauteur d'un côté, la surface de l'autre. Comparant ensuite ces deux éléments, je puis apercevoir dans l'un la condition de l'autre, car il est impossible de modifier la base et la hauteur d'un triangle sans modifier en même temps sa surface. Mais il ne faut pas oublier que les rapports des grandeurs mathématiques ne restent jamais de simples faits d'expérience : ils s'expriment par des jugements universels, qui peuvent se déduire les uns des autres et former ainsi un système complet, dont toutes les parties sont reliées logiquement les unes aux autres. Appliqué aux grandeurs mathématiques, le principe de Raison prend donc une valeur logique et de là vient que les rapports de condition à conséquence, exprimés par les théorèmes, trouvent une certitude et une nécessité qui donnent à notre esprit la plus complète satisfaction possible.

La physique. — Après avoir fondé la science de la forme, la pensée aborde la science de la matière contenue dans cette forme. Cette matière, que l'abstraction seule peut séparer de la forme, se compose avant tout des éléments qualitatifs de la représentation. Or, aussitôt que la pensée soumet à sa critique cette matière, elle y découvre des contradictions qui, au premier abord, semblent devoir la rendre réfractaire à toute interprétation scientifique. Les anciens déjà (les sceptiques particulièrement) avaient relevé la plupart de ces contradictions, dont beaucoup frappent même le bon sens naïf. Le bon sens naïf n'est guère ému par la dissemblance radicale, par l'irréductibilité des sensations des différents sens, irréductibilité qui pourtant répugne à une science vraiment objective ; mais il est frappé du désaccord des sensations, de son, d'odeur, de goût chez différentes personnes, ou chez la même personne à des moments différents ; il est surtout tellement cho-

qué par la contradiction qui existe entre les images de la veille et celles du rêve, que partout, sauf chez quelques peuples enfants, il a reconnu là l'objectivité des derniers. Pour faire disparaître ces désaccords et ces contradictions, la pensée scientifique se voit obligée de renoncer successivement à l'objectivité de tous les éléments discordants ou contradictoires, ou simplement irréductibles à l'unité, qu'elle trouve dans la représentation primitive : elle les fait passer dans le domaine du sujet, parce qu'il n'est pas absurde que les états du sujet soient variables et multiples, ni que les sujets diffèrent les uns des autres par leurs modifications internes. Le sujet s'enrichit ainsi, petit à petit, de tout ce qu'a perdu l'objet; et l'objet de son côté, dépouillé de tous les caractères qui en faisaient une intuition, change de nature et, de représentation, devient concept. C'est ainsi que la chaleur telle que la conçoit le physicien, l'eau telle que la définit le chimiste, diffèrent profondément de la chaleur et de l'eau que nos sens nous font connaître. Car quelle ressemblance y a-t-il entre une brûlure et une vibration, entre le liquide froid, transparent, que nous appelons eau et cette combinaison de molécules ou d'atomes dont parle la chimie?

Ces concepts diffèrent notablement des concepts formels qui font l'objet des mathématiques. Ceux-ci sont pour ainsi dire plus près de la représentation, ils expriment en somme un ordre de choses que nous pouvons déjà saisir dans l'intuition, bien que souvent il y soit altéré par le mélange d'éléments subjectifs. C'est même pour cette raison que les mathématiques traduisent si facilement leurs concepts en représentations. Au contraire les concepts par lesquels la physique remplace l'intuition immédiate diffèrent profondément de cette intuition. Il est clair en effet qu'il y a moins loin, de l'ordre dans lequel les choses se présentent à nos sens au concept formel de l'espace, que d'une sensation de bleu ou de rouge à la vibration moléculaire que suppose le physicien. Aussi a-t-il fallu des siècles de travail et de réflexion pour fonder une physique objective, tandis que la mathématique objective s'est constituée sans effort et pour ainsi dire d'elle-même.

La physique a donc pour première tâche de substituer aux phénomènes de l'intuition des concepts qui fassent disparaître les contradictions de l'expérience primitive et rendent possible la réduction à l'unité du monde extérieur. Elle se propose, une fois ces concepts formés, de les relier les uns aux autres suivant le principe de Raison et de former ensuite, avec toutes les relations particulières ainsi établies, un système unique dont toutes les parties dépendent les unes des autres. Nous verrons quel rôle jouent dans la formation de ce système les idées de cause, de substance et de fin.

La psychologie. — La psychologie ayant affaire à un monde de faits subjectifs ne cherche rien au delà de ces faits : elle les prend tels qu'ils lui sont donnés dans l'intuition immédiate de la conscience, car elle est la science des intuitions immédiates subjectives et non des concepts objectifs. M. Wundt ne veut pas dire par là que la psychologie ne réduise à aucune idée générale les faits et les rapports de faits qu'elle étudie : il est bien clair en effet qu'une science sans idées générales ne serait pas une science. Mais le rôle des idées générales ou des concepts n'est pas le même en psychologie qu'en physique. En psychologie, les concepts servent uniquement à classer les intuitions et les rapports d'intuitions, jamais ils ne se substituent à ces intuitions. Ainsi les concepts de mémoire, de volonté permettent à notre esprit d'embrasser facilement d'un seul coup d'œil certaines catégories de phénomènes, mais ils ne remplacent pas ces phénomènes aux yeux du psychologue, comme le concept physique de la lumière ou de la chaleur remplace, aux yeux du physicien, la lumière et la chaleur sensibles. Malgré cette différence profonde qui sépare la psychologie des sciences de la nature extérieure, le but dernier que poursuit le psychologue reste comparable à celui que poursuit le physicien. Le principe de Raison ne perd pas ses droits dans la science de l'esprit. Les faits intérieurs doivent, comme les faits extérieurs, pouvoir être rattachés à leurs conditions suffisantes, et toutes les relations particulières de condition à conséquence doivent pouvoir être reliées les unes aux autres dans un système unique. Seulement, si nous comprenons bien la pensée de M. Wundt, l'unité du système psychologique n'est pas de même ordre que l'unité du système physique. L'unité des sciences physiques repose sur la possibilité de ramener tous les concepts et rapports de concepts particuliers à des concepts généraux qui dominent toute cette science, comme ceux de causalité mécanique et de substance dont nous allons parler. L'unité psychologique est formée, au contraire, suivant M. Wundt, par la réduction de tous les faits, de toutes les lois de la conscience à une activité, à une volonté qui intervient dans la production de tous les phénomènes intérieurs. En résumé, la raison dernière de toutes les lois physiques se trouve dans des concepts hypothétiques formés par l'esprit, la raison de toutes les lois psychologiques se trouve dans une activité vivante qui a une conscience immédiate d'elle-même. Le système physique a ainsi un caractère plus abstrait, plus logique, le système psychologique a un caractère plus concret, plus réel. Nous verrons que l'arrière-pensée de M. Wundt, c'est que le principe concret de l'unité psychologique doit finir par s'appliquer au monde entier, car le monde n'est qu'un élément, une partie de

notre conscience. Il appartient à la métaphysique d'établir cette unité dernière.

IV. — Les Idées directrices de la connaissance.

Pour expliquer les phénomènes, soit extérieurs, soit intérieurs, c'est-à-dire pour les réduire à des systèmes dont tous les éléments soient coordonnés entre eux, la pensée forme des concepts généraux dont le rôle est de rendre possible la réduction à l'unité des phénomènes et de leurs rapports. Ces concepts sont ce que la philosophie a souvent appelé les principes ou les idées directrices de la connaissance : idée de causalité, de substance, de finalité [1]. Nous passerons rapidement sur les idées de cause et de substance qui ont déjà fait l'objet d'une étude dans cette *Revue*. Nous insisterons davantage sur l'idée de finalité, dont il n'a pas encore été parlé et qui nous préparera à l'intelligence du système métaphysique de M. Wundt.

Les idées de cause et de substance ne sont pas, comme les catégories de Kant, ou comme les idées innées des Cartésiens, des données *a priori* de l'esprit. Ce sont des concepts suggérés par l'expérience, hypothétiques en ce sens qu'ils dépassent l'expérience : la pensée les forme pour satisfaire à ses lois, pour rendre possible l'application aux phénomènes du principe de Raison. Ainsi l'ordre régulier des phénomènes de la nature, qui n'est d'abord qu'un simple fait empirique, nous suggère l'idée de causalité constante et, dans cette idée, la pensée voit un moyen d'établir entre les faits d'expérience des relations de condition à conséquence. Toute cause est en effet une condition et tout effet une conséquence. Nous savons comment la pensée scientifique transforme ces relations causales en relations de concepts subordonnés les uns aux autres, et comment elle arrive à donner ainsi à la causalité une nécessité d'ordre logique.

Quant à l'idée de substance, c'est un concept tout hypothétique que la pensée forme pour rendre la causalité intelligible, c'est un concept auxiliaire du concept de causalité. En effet la pensée exige que toutes les relations de phénomènes que nous pouvons observer dans la nature, soient réduites à un type unique de causalité : il faut supposer pour cela une matière une, homogène, partout semblable à elle-même, sans différences qualitatives, et dont les changements se réduisent à des mouvements de parties élémentaires. Ce concept conserve toujours un caractère hypothétique, parce qu'il est impos-

1. Nous laissons de côté, pour éviter de trop étendre cette analyse, les concepts qui servent de fondement aux mathématiques.

sible qu'une matière parfaitement homogène et sans qualité tombe jamais sous le témoignage des sens. Cette matière est passive, inerte, elle ne contient aucun pouvoir, aucune force mystérieuse, en vertu de laquelle elle puisse causer le moindre changement, elle n'est qu'un simple *substratum* destiné à rendre intelligibles le changement et la succession des changements. C'est même parce que la substance matérielle, simple condition du changement, est incapable d'agir et de causer, que nous devons toujours admettre la parfaite équivalence des causes et des effets. L'effet n'est qu'un mouvement considéré par rapport à un autre mouvement que nous appelons cause, ce n'est que le mouvement-cause continué, prolongé; et, si aucune action métaphysique émanée de la matière ne vient ajouter ou retrancher quelque chose au mouvement commencé, il est clair que l'effet ne contiendra rien de plus que la cause.

De ces deux concepts de substance et de cause, la psychologie n'en conserve qu'un, celui de cause. Le concept de substance, en effet, étant donnée la nature des phénomènes étudiés par le psychologue, ne peut l'aider en rien dans la construction du système de conditions et de conséquences qu'il se propose d'édifier. La physique, qui veut être la science de l'objectif, a besoin du concept de substance pour se créer un monde dont les lois soient valables pour toute intelligence. Mais la psychologie, science du monde subjectif, applique directement le principe de causalité aux données de l'intuition consciente. Le physicien ne peut comprendre la connexion objective des phénomènes qu'au moyen d'une hypothèse semi-métaphysique, le psychologue voit directement comment les faits intérieurs s'enchaînent. Il n'a donc autre chose à faire que d'analyser les phénomènes tels qu'ils se présentent à lui, d'en distinguer les éléments simples et de déterminer les relations constantes de condition et de conséquence qui existent entre ces éléments. Quant à l'unité du sujet pensant, que tant de psychologues croient inexplicable sans l'hypothèse d'une substance immatérielle, simple et immuable, M. Wundt croit pouvoir en rendre compte par l'analyse des faits de conscience. L'idée de l'unité et de l'identité de la personne n'a d'autre source que le sentiment immédiat de l'activité aperceptive qui accompagne tous nos états intérieurs, les relie entre eux, leur donne toute leur cohésion. Cette activité n'est pas, il est vrai, absolument immuable, mais en face du flot des représentations, elle a, comme nous l'avons vu, une unité et une constance qui suffisent parfaitement à expliquer l'idée que l'homme, non prévenu de conceptions métaphysiques, se fait de sa personnalité.

Le principe de causalité s'applique donc directement, sans le secours d'aucun concept auxiliaire, aux phénomènes subjectifs; mais il faut bien remarquer que cette causalité psychologique n'est pas de même nature que la causalité mécanique. Celle-ci n'est qu'un concept abstrait, formé par la pensée pour rendre le monde intelligible. La cause psychologique au contraire est une activité vivante, car M. Wundt pense que toutes les lois des faits de conscience ont leur principe dans la volonté. Il suit de là que la causalité psychologique n'est pas, comme la causalité mécanique, soumise au principe de l'équivalence des causes et des effets. La causalité physique n'est que la succession régulière des changements d'une matière abstraite, incapable de rien produire : au contraire, la causalité psychologique est la causalité d'une volonté créatrice. Or la volonté ajoute toujours aux phénomènes conséquents quelque chose qui n'était pas dans les antécédents. Personne ne soutiendra qu'un poème trouve son explication complète dans les conditions au milieu desquelles le poète sent, pense et crée. Il serait évidemment absurde de croire que, dans des circonstances de ce genre, l'effet équivaut à la cause, comme le travail mécanique que peut produire un corps en tombant équivaut à la force qu'il a fallu déployer pour l'élever à la hauteur dont il est tombé. On peut dire de même que les plus humbles productions de l'esprit dépassent leurs causes : une représentation si simple qu'elle soit contient toujours quelque chose de plus que l'addition des sensations élémentaires qui la composent : ce quelque chose, c'est l'assemblage des parties dans un tout, c'est l'ordre, c'est la valeur. Toute cette doctrine se résume dans une loi à laquelle M. Wundt revient souvent, la loi de l'activité croissante de l'esprit (*Princip wachsender geistiger Energie*). Il résulte de cette loi, que la recherche des causes d'un phénomène psychologique, utile pour comprendre la genèse de ce phénomène, ne saurait l'expliquer au sens physique du mot. Nous verrons comment la métaphysique peut essayer de combler l'abîme que cette loi semble creuser entre le monde extérieur et le monde intérieur.

Il nous reste à parler, pour terminer cette exposition de la doctrine de l'entendement de M. Wundt, de l'idée de finalité et du rôle que cette idée joue dans le système de nos connaissances, soit psychologiques, soit physiques. L'idée de fin est d'origine psychologique. A chaque instant, dans l'étude de notre activité intellectuelle et volontaire, nous rencontrons des combinaisons d'images, d'idées, d'actes qui trouvent leur explication dans des fins esthétiques, intellectuelles, morales. Dans les fonctions psycho-physiques, la finalité a peut-être une part moins grande que dans les opérations supé-

rieures de l'esprit : il n'en est pas moins vrai que, d'une manière générale, la psychologie ne rattache pas seulement les faits qu'elle considère à des raisons causales, mais encore à des raisons finales. Mais on peut douter que l'application du concept de fin, légitime en psychologie, le soit également en physique. On sait que la plupart des philosophes de la nature, frappés surtout par le spectacle de l'organisation des êtres vivants, ont pensé que les relations des phénomènes extérieurs ne pouvaient se ramener au seul concept de causalité mécanique. Seulement les hypothèses qu'ils ont faites pour rendre compte de l'harmonie du monde ont presque toujours eu un caractère arbitraire qui ne saurait convenir à une philosophie scientifique : ou bien ils ont supposé, à côté des forces mécaniques, des forces métaphysiques mystérieuses, dont l'esprit ne peut concevoir ni la nature, ni le mode d'action; ou bien, essayant de ramener la finalité physique à la finalité psychologique, ce qui est certainement d'une meilleure méthode, ils ont fait intervenir dans la cause des phénomènes naturels, comme dans le cours des phénomènes intérieurs, des idées et des volitions, mais des idées et des volitions qu'ils ont presque toujours rendues incompréhensibles en les dépouillant des caractères qu'elles ont dans notre esprit. Suivant M. Wundt la seule causalité finale que nous connaissions est celle de notre volonté mise en jeu par des motifs; toute la question est donc de savoir si des volontés pareilles à la nôtre, agissant comme la nôtre, peuvent exercer leur action sur le développement des phénomènes de la nature.

M. Wundt ne trouve, ni dans sa métaphysique, ni dans sa théorie de la connaissance, aucune raison décisive qui condamne avant tout examen l'hypothèse de l'action de la volonté sur le monde matériel. Il n'est pas arrêté en effet, comme l'étaient les Cartésiens, par l'idée de deux substances, de deux choses en soi, l'une spirituelle, l'autre matérielle, entre lesquelles l'esprit se refuse à concevoir la moindre communication. Il est vrai qu'au premier abord on ne comprend pas aussi facilement l'action de la volonté que l'action des forces mécaniques sur la matière. Mais cette difficulté tient avant tout à la distinction toute abstraite que notre entendement établit entre la partie subjective et la partie objective de l'intuition immédiate. Après avoir séparé la volonté de la représentation et remplacé la représentation primitive par un système de concepts, nous ne voyons plus de relation possible entre le monde des faits subjectifs et le monde des concepts. Mais c'est nous qui avons crée ces deux mondes, il ne faut jamais l'oublier : la réalité est une et, lorsque la raison aura réuni dans un système de métaphysique générale ce que

l'entendement, pour plus de commodité, a séparé, la communication de la volonté et du monde matériel n'aura peut-être plus rien d'inintelligible [1]. La conciliation du principe de finalité, tel que l'entend M. Wundt, avec le principe de l'équivalence des causes et des effets ne présente pas non plus de difficulté bien sérieuse. La volonté ne crée pas de forces, elle utilise mieux les forces qui sont mises à sa disposition. Dans une machine compliquée et savante, le principe d'équivalence est tout aussi bien respecté que dans une machine grossière, ou même que dans un simple poêle. Seulement, dans la machine savante, les forces mécaniques, sous la direction d'une volonté intelligente, produisent la plus grande somme possible d'effet utile.

L'hypothèse de l'action de la volonté sur la nature n'a pas d'ailleurs un caractère purement philosophique. La physiologie y a eu bien souvent recours, elle y a encore recours quelquefois aujourd'hui même, pour ainsi dire sans s'en apercevoir. Enfin l'histoire naturelle contemporaine en fait ouvertement usage. Darwin, que l'on considère, on ne sait pourquoi, comme le fondateur de la théorie mécanique du développement de la vie, lui a donné dans son système une place importante. On sait en effet que, pour expliquer les transformations et les progrès des formes vivantes, Darwin invoque un principe d'explication dont le caractère téléologique n'est pas contestable : ce principe n'est autre que celui de la lutte pour la vie. Si la lutte pour la vie consiste dans les efforts que fait l'être sentant pour arriver à se nourrir et à se reproduire, la lutte pour la vie est évidemment la manifestation dans l'ordre des phénomènes matériels d'une activité volontaire.

Cette volonté a même dû commencer à établir son empire sur la vie dès l'apparition des organismes les plus rudimentaires. Sans elle, les causes mécaniques extérieures n'eussent jamais réussi à produire une transformation progressive de ces organismes, et à les amener au degré de complexité et d'harmonie qu'ils ont acquis chez les animaux supérieurs.

1. M. Wundt a exposé dans son *Ethique* (p. 402 et suiv.), d'une manière aussi nette que possible, sa théorie de l'*Action de la volonté sur la nature.* La difficulté de concevoir cette action disparaît si l'on se pénètre bien de cette idée que, réellement, l'esprit et la nature sont une seule et même chose. Les choses nous apparaissent dès lors comme faisant partie de notre vie psychique, et le mécanisme de la nature se ramène à la causalité psychique. (*Der Mechanismus der Natur ist ein Theil des allgemeinen Zusammenhangs geistiger Causalität.*) Le principe de causalité mécanique, tel que le concevaient les Cartésiens, n'est qu'un principe régulateur qui nous rend service dans notre interprétation de l'ordre des phénomènes de la nature, mais qui ne doit pas être pris pour l'expression adéquate de la réalité métaphysique.

M. Wundt croit que, ainsi entendu, le principe darwiniste du progrès sous l'influence de la lutte pour la vie, peut servir de point de départ à une théorie philosophique de la finalité dans les êtres vivants. La philosophie, admettant en principe l'action de la volonté sur l'organisme vivant, se posera le problème suivant : comment la volonté, qui, chez l'animal, ne poursuit que des fins simples et rapprochées, arrive-t-elle à créer ce merveilleux assemblage d'organes qu'on appelle un être vivant. Pour résoudre ce problème, il faut se rappeler d'abord que tous les mouvements qui sont d'abord coordonnés par la volonté peuvent devenir automatiques et, dès lors, s'accomplir mécaniquement sous la seule influence d'une excitation convenable; il faut penser encore que cette excitation, qui d'abord est une impression sentie, peut perdre tout caractère conscient, devenir purement physiologique et pourtant continuer à produire le même effet. Lorsqu'un mouvement, d'abord volontaire, est ainsi fixé, organisé, la volonté, débarrassée du soin de la production et de la direction de ce mouvement, peut se tourner vers d'autres fins. C'est là, en somme, le service que nous rend tous les jours l'habitude. Si nous ajoutons encore que les mouvements devenus automatiques peuvent se conserver de génération en génération, nous arriverons peut-être à comprendre comment, avec le temps, la volonté, par une série de légères modifications successives, arrive à se créer un mécanisme compliqué, qui répond à des fins de plus en plus variées. Tous les mouvements d'un organisme élémentaire, d'un protozoaire quelconque, peuvent être considérés comme des actes de volonté, en ce sens qu'ils sont tous provoqués par quelque obscur désir. Ces mêmes actes, chez des êtres plus élevés, sont devenus instinctifs, ou même se sont transformés en actions vitales (l'instinct serait ainsi une action volontaire en train de devenir une action vitale). Mais, au mécanisme qu'elle reçoit, tout fait et tout prêt à fonctionner, des générations précédentes, chaque génération ajoute volontairement quelque petit perfectionnement et c'est par l'accumulation de ces petits perfectionnements apportés au mécanisme par la volonté de chaque génération, puis devenus ensuite eux-mêmes mécaniques, que se forme petit à petit l'organisme total, si complexe qu'il soit. C'est de cette manière que, chez les animaux supérieurs et chez l'homme, toutes les fonctions vitales essentielles sont devenues purement automatiques et que la volonté ne s'applique plus qu'au système musculaire et même à une partie de ce système. On com-

1. Voir *System*, p. 331, l'important chapitre intitulé : *Der Wille, der Erzeuger objectiver Naturzwecke.*

prend ainsi comment la volonté arrive à produire des résultats qui dépassent infiniment ce qu'elle prévoyait et pouvait prévoir. Elle ne prévoit jamais, au moins chez l'animal, que l'acte immédiat, le perfectionnement qu'elle veut ajouter au mécanisme déjà formé, lorsqu'il se trouve insuffisant, l'organisation se produit ainsi dans le monde matériel et progresse continuellement sans jamais avoir été représentée à l'avance dans une idée adéquate aux effets obtenus, et pourtant cette organisation n'est en rien l'effet du hasard, elle résulte des efforts, continués pendant des séries de générations, de la volonté qui veut obstinément se conserver et se développer [1].

Cette théorie de la finalité nous conduit jusqu'aux limites qui séparent la théorie de la connaissance de la métaphysique, la doctrine de l'entendement de la doctrine de la raison. L'entendement, pour relier les phénomènes dans des systèmes clos, a besoin de l'idée de fin et, pour concevoir la finalité, il recourt à l'hypothèse de l'action de la volonté sur le monde. Mais il admet cette action sans la comprendre, parce qu'il a rendu inconcevable toute communication entre les deux mondes qu'il a séparés, celui de la nature et celui de l'esprit. Seule la raison, en se plaçant à un autre point de vue que l'entendement, peut retrouver l'unité des choses et comprendre ce qui est inintelligible pour l'entendement. La science pose des problèmes qui sont insolubles pour elle, mais la métaphysique peut espérer, par une méthode nouvelle, résoudre ces problèmes.

V. — La Métaphysique.

La science est l'œuvre de l'entendement (*Verstand*). Le rôle de l'entendement dans la connaissance humaine est de rendre intelligibles les données de l'expérience : nous avons vu que l'entendement s'acquitte de cette tâche en formant des concepts hypothétiques, comme ceux de la substance, de la cause et de la fin, qui permettent de ramener les faits à un principe unique d'explication. L'entendement fonde ainsi un système de la connaissance physique

1. Dans la *Logique* et dans l'*Ethique*, M. Wundt, pour expliquer comment l'action de la volonté sur le monde peut produire des résultats aussi disproportionnés avec les intentions de cette volonté, invoque un principe qu'il appelle principe de l'Hétérogonie des fins. M. Wundt veut dire par ces mots que la volonté produit toujours, outre les effets qu'elle désire, d'autres effets qu'elle ne prévoyait pas. Ainsi quand un animal, pour se conserver, pour vivre, répète fréquemment les mêmes mouvements, il fortifie petit à petit les muscles qu'il contracte, les os sur lesquels ces muscles s'insèrent, les centres nerveux qu'excitent ces muscles. Evidemment tous ces résultats de l'acte volontaire n'ont pas été voulus et pourtant ils permettent au vivant d'atteindre de plus en plus facilement ses fins.

et un système de la connaissance psychologique. Mais ces systèmes qui ne comprennent que l'expérience réelle ne peuvent pas donner une satisfaction au besoin d'unité logique de la pensée, car, arrivée aux limites de l'expérience réelle, la pensée entrevoit une expérience possible qui continue l'expérience réelle et ne peut pas être comprise dans un système différent. La pensée s'aperçoit alors que l'expérience, telle que la considère l'entendement, est pour ainsi dire fragmentaire et ne peut contenir les derniers fondements, les dernières conditions d'existence qui font l'unité des choses. Elle cherchera donc, en vertu du principe de Raison ou de condition suffisante, à dépasser l'expérience donnée et c'est ainsi qu'elle fondera la métaphysique.

Ainsi, elle s'efforcera de découvrir la première origine et la fin dernière des séries causales, elle tâchera d'atteindre dans l'espace les dernières limites et aussi les derniers éléments les parties simples de la substance matérielle, et c'est en formant des concepts de ces conditions dernières de toute causalité et de toute substantialité qu'elle donnera au système du monde objectif l'unité qui lui manquait.

Elle appliquera au monde subjectif la même méthode. Pour unifier et *totaliser* la connaissance de ce monde, elle dépassera l'expérience psychologique et formera une idée du principe qui fait l'unité des phénomènes intérieurs. Mais ce n'est pas tout : malgré la distinction presque radicale que l'entendement a établie entre le monde objectif et le monde subjectif, la pensée reste convaincue de l'unité fondamentale de ces deux mondes. Non seulement sa constitution logique la contraint à croire à cette unité, mais elle sait que la physique et la psychologie ont leur point de départ dans la même expérience primitive et que ces deux sciences ne sont, en somme, que deux manières de considérer un objet unique; il y a plus, l'expérience contredit à chaque instant l'hypothèse d'une dualité du sujet pensant et de la nature, à chaque instant elle nous montre le sujet modifié par la nature, ou modifiant par son activité cette même nature. La pensée est donc conduite, non seulement par ses lois essentielles, mais encore par l'expérience, à former un système unique qui réconcilie le système des faits dits objectifs et le système des faits subjectifs.

Le rôle de la métaphysique est donc bien net. La métaphysique a pour mission de compléter la science, de lui donner l'unité, d'en faire un système qui embrasse la totalité des choses. Elle n'est pas une science nouvelle ayant un objet nouveau, c'est la physique et la psychologie ramenées à leur dernier fondement et ainsi unifiées.

La pensée logique la crée en vertu du même principe que la science proprement dite, en vertu du principe de Raison ou de Condition, qui est en même temps, comme nous l'avons vu, principe de réduction à l'unité. M. Wundt propose cependant de distinguer par deux mots différents les hypothèses par lesquelles la science explique les faits et celles par lesquelles la métaphysique les rattache à leurs conditions dernières. Les hypothèses scientifiques sont des concepts de l'entendement, les hypothèses métaphysiques seront des idées de la raison. L'entendement et la raison ne sont d'ailleurs que deux fonctions de la même pensée logique, étudiant le même objet. Les idées de la raison seront, comme les idées de Kant, relatives à trois problèmes : le problème de l'unité des faits objectifs, problème cosmologique ; le problème de l'unité des faits subjectifs, problème psychologique, et le problème de l'unité totale de l'univers, problème ontologique.

Ces ressemblances extérieures avec la métaphysique kantienne ne doivent pas nous faire méconnaître les différences profondes qui séparent le système de M. Wundt de celui de Kant. Le principal reproche que M. Wundt fait à Kant, c'est d'avoir élevé entre l'objet de l'entendement et l'objet de la raison une barrière infranchissable ; les concepts de l'entendement s'appliquant aux phénomènes et les idées de la raison se rapportant à des choses en soi, inconnaissables, d'ailleurs. Sans doute les philosophes qui ont précédé Kant avaient eu le tort de ne pas distinguer assez nettement l'entendement de la raison ; mais Kant a versé dans un excès contraire, en croyant que l'entendement et la raison ont pour domaines deux mondes d'essence différente. Or, nous savons déjà que M. Wundt est l'adversaire déclaré de toute philosophie de la chose en soi. L'entendement forme sans doute des concepts qui diffèrent des données immédiates des sens, mais ces concepts ne sont qu'une manière plus satisfaisante pour la pensée de considérer la représentation : ils ont leur objet dans la représentation, qui reste en somme la seule réalité. La pensée n'a jamais aucune raison sérieuse pour dépouiller la représentation de ce caractère de réalité, ni pour attribuer cette réalité à des idées hypothétiques, dont elle pourrait seulement affirmer qu'elles existent. La cosmologie transcendante n'aura donc pas un objet différent de celui de la cosmologie scientifique : l'objet reste le même, seulement, tandis que l'entendement se borne à expliquer les faits donnés dans l'expérience actuelle, la raison considère l'expérience possible et complète ainsi l'œuvre de l'entendement. Si la pensée n'a aucun motif pour rattacher le monde objectif à des choses en soi, à plus forte raison ne devra-t-elle pas chercher dans

des êtres absolus, inconnaissables, le fondement du monde subjectif, qui est le monde de l'immédiatement donné et, en ce sens, le monde le plus réel que nous puissons concevoir. Enfin M. Wundt pense que l'unité des deux mondes physique et psychologique peut être rétablie au moyen d'hypothèses dont les premiers éléments au moins seront fournis par l'expérience immédiate. Nous savons en effet que cette unité nous est donnée primitivemsnt dans l'intuition immédiate; pourquoi donc irions-nous chercher le principe de cette unité en dehors d'elle-même?

M. Wundt aura, ce semble, facilement gain de cause dans cette lutte contre les concepts de substance et d'être en soi. La métaphysique française s'est débarrassée depuis longtemps déjà de conceptions qui sont le côté le moins acceptable du réalisme des Cartésiens et de Kant. Elle a compris qu'il ne pouvait être question de chercher le réel en dehors du monde des représentations et des intuitions : elle est revenue par la critique à l'opinion du bon sens naïf, à la conviction que le réel c'est, en somme, la représentation. Car le bon sens a toujours raison dans ses croyances primitives, qu'elles soient métaphysiques ou morales, et la philosophie doit toujours se proposer, non pas de les détruire, mais de les interpréter, de les compléter et de les préciser.

Nous réservons pour une prochaine étude l'exposition des idées transcendantes qui forment la métaphysique proprement dite de M. Wundt.

Henri Lachelier.

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ESPAGNE

La plupart des erreurs qui ont cours dans le monde viennent de l'abus ou du mauvais emploi des mots usuels. A force de les répéter machinalement, on s'en sert de confiance, comme d'une monnaie courante, sans considérer si les pièces en circulation ont le poids et le titre. C'est ainsi que, de très bonne foi, les hommes se trompent sans le vouloir. Ce qui aggrave le mal, c'est que d'une nation à l'autre, — car il faut bien tenir compte des frontières, en attendant la langue universelle de certains philanthropes, — ce qui aggrave le mal, c'est que, d'une nation à l'autre, les mots varient de signification, en dépit des grammairiens, à tel point que la confusion internationale du langage parlé et écrit n'est pas moindre que celle qui, suivant la légende, dispersa les ouvriers de la fameuse tour de Babel. Le mot philosophie, par exemple, avec ses congénères, philosophe, philosopher, philosophique, est un de ceux qui prêtent le plus à l'équivoque. Chaque peuple l'entend à sa manière, pour bien des raisons que fournissent la tradition, le climat, la race, les institutions et les mœurs, et, par-dessus tout, semble-t-il, l'aptitude ou l'inaptitude à philosopher.

C'est de tout cela que dépendent les idées que se font les hommes en général de ces mots courants qui désignent des choses qui ne sont pas très communes, ou du moins pas trop familières à la masse. Sans aller jusqu'au scepticisme de Pascal, « vérité en deçà, erreur au delà », peut-être ne convient-il pas de prendre au pied de la lettre l'apostrophe bien connue de Voltaire : « Il n'y a qu'une morale, monsieur Lebeau, comme il n'y a qu'une géométrie. » Sans doute il serait à souhaiter qu'il en fût ainsi ; mais les principes de l'ordre universel ou de la loi naturelle ne s'imposent pas à tous avec la même évidence que le système métrique des poids et mesures, lequel, bien que dérivé de la même source, n'a pas encore conquis tout le monde civilisé.

Le bon empereur Julien, en sa qualité de philosophe, se figurait

que la règle des esprits devait s'étendre à tout le genre humain, ainsi que semble le prouver ce vœu, moins philosophique qu'impérial : « Puisque la vérité est une, une aussi doit être la philosophie. » C'est là une grosse naïveté, qu'on aurait peine à concevoir de la part d'un tel homme, si l'exercice du pouvoir suprême ne l'avait naturellement porté à la concentration, ou, comme on dit aujourd'hui, à la centralisation, malgré son culte fervent pour le polythéisme. Il est probable qu'il confondait deux choses très distinctes, la vérité et la philosophie, qui en est la recherche, selon une définition célèbre, qui paraît assez juste. Or, la découverte de la vérité, s'il en faut croire l'expérience des siècles, ne doit pas être beaucoup plus facile que la possession de la sagesse; car les grands savants ne sont guère plus nombreux que les vrais sages : *los pocos sabios que en este mundo han sido*, a dit un bon juge. De sorte que, en se conformant à l'étymologie du mot philosophie, les philosophes devraient se borner modestement à aimer la sagesse et la vérité, comme deux sœurs jumelles, sans avoir d'autres prétentions. Mais les plus sages des philosophes n'ont pu s'entendre pour doter l'humanité d'une philosophie internationale, ainsi qu'en témoignent les écoles, les sectes et les doctrines diverses qui composent le fond de l'histoire des variations de l'esprit philosophique; variations si nombreuses et si divergentes, qu'il n'y a point de formule qui puisse les résumer. On pourrait dire, tout au plus, que la philosophie a vécu entre la religion et la science, ou plutôt, de la religion et de la science, s'éloignant insensiblement de la première pour se rapprocher de la seconde, tendant à l'émancipation sans y parvenir complètement; tantôt théologique, tantôt scientifique, et jamais autonome et tout à fait indépendante, à moins d'en venir à la négation et au scepticisme.

La confusion des termes s'est accrue de ces multiples influences chez les modernes, dont la plupart ont philosophé dans d'autres conditions que les anciens, malgré quelques velléités de persécution intolérante qu'il faut bien constater dans l'antiquité gréco-latine. Mais ces petites épidémies de fanatisme passèrent à l'état endémique, lorsqu'à l'unité impériale eut succédé l'unité théocratique. L'Église fut infiniment plus intolérante que l'Empire. Cette intolérance s'affaiblit forcément à la suite du grand schisme de la Réforme. Les protestants finirent par conquérir la liberté de penser, après la liberté de conscience; tandis que les catholiques se trouvèrent encore plus étroitement rivés au principe d'autorité. Les philosophes anglais, allemands, hollandais spéculèrent librement, honorant et glorifiant

la pensée libre. En France, pays intermédiaire entre les deux zones du nord et du midi, le premier grand effort de la philosophie aboutit à une sorte de compromis entre la foi et la science. La doctrine, hardie par la méthode seulement, pouvait conduire jusqu'à la religion naturelle. Consacrée par l'adoption de l'épiscopat et de Port-Royal, elle fut repoussée par les Jésuites, qui prévoyaient les conséquences possibles du système et la réaction formidable qu'il devait provoquer. En Italie, où la science sut maintenir ses droits, en dépit de l'amende honorable infligée à Galilée, les philosophes languissent dans les cachots ou flambent sur les bûchers. En Espagne, il y eut une liberté relative, tant que dura la longue croisade nationale contre les musulmans. Ces derniers et les Juifs produisirent quelques philosophes scholastiques qui ne rompirent ni avec la mosquée ni avec la synagogue, et qui vécurent côte à côte. L'élément oriental ne fut pas sans influence sur la direction des esprits, même après la proscription des deux races sémitiques. L'Église elle-même, moins intolérante, avant leur expulsion, se ressentit de ce voisinage. Mais l'Espagne se trouvant isolée, fermée en quelque sorte, sauf du côté des Pyrénées, la philosophie n'y fut représentée que par de rares adeptes, moitié savants, moitié théologiens, dans le royaume d'Aragon. Tels furent Ramon Lull, Arnaud de Villeneuve, Ramon de Sabunde, Catalans, et plus tard Michel Servet, Aragonais.

Dès le milieu du xve siècle, bien avant les événements mémorables qui en marquèrent la fin, sous la bienfaisante influence de la Renaissance italienne, les universités espagnoles s'ouvrent à la science et à la philosophie, et la scolastique reçoit de rudes atteintes. Mais l'Inquisition veille, sous l'égide du pouvoir, qui s'en fait un instrument de terreur. Quoi qu'en disent les défenseurs de cette institution, l'Espagne fut enfermée dans un cercle de feu, et la terreur religieuse pesa sur toutes les têtes pensantes. De même que la guerre dite des Communes prépara, sous Charles-Quint, la ruine des libertés publiques; de même la répression sanglante du protestantisme, sous Philippe II, fut le signal d'une mise à la diète de la science et de la philosophie, diète sévère, rigoureuse, cruelle, cause première et évidente de l'anémie cérébrale dont l'Espagne souffre encore présentement, et dont elle n'a pas toujours conscience, tant le mal est profond. Au délire fébrile a succédé le délire sans fièvre; et l'on sait que rien n'est plus difficile à guérir que la manie chronique avec stupeur. Mieux vaudrait la folie circulaire, où la raison alterne avec les conceptions délirantes. C'est aux savants et aux philosophes qu'elles produisent que se reconnaît la santé mentale des nations. Certes, les corporations savantes ne manquent point en

Espagne, ni les cours de philosophie. Mais où sont les savants, où sont les philosophes espagnols? Connus dans le monde officiel dont ils font partie, ils n'ont point de notoriété hors de la zone administrative. Voilà brutalement la vérité, toute la vérité, sans atténuation ni excuse.

Si la philosophie consiste à voir les choses comme elles sont, *en realidad de verdad*, selon la formule de Cervantes, les quelques écrivains espagnols qui s'évertuent à prouver qu'il existe une Espagne philosophique et une philosophie espagnole, ne prouvent en somme, malgré tout leur patriotisme, qu'une chose dont ils ne se doutent point, savoir qu'ils entendent à leur manière, à l'espagnole, les mots philosophie, philosophique, philosophe et philosopher. S'ils savaient au moins cela, il est probable que le panégyrique pompeux et agressif, dont ils abusent comme des rhéteurs, ferait place à la critique impartiale et bien informée. En attendant cette évolution, il ne paraît pas sans intérêt de connaître la manière de voir de quelques littérateurs espagnols contemporains sur les philosophes de leur pays, et les raisons qu'ils font valoir en faveur d'une thèse qu'il est plus facile de poser que de soutenir.

I. — Les Optimistes.

Il y a déjà quelque temps que l'idée d'une philosophie espagnole a germé en Espagne. Pour ne pas remonter jusqu'à Pablo Forner, dont le discours apologétique (Madrid, 1786, in-8°) est une véritable apothéose du génie espagnol, on la voit poindre, cette idée, dans l'utile compilation de feu le Dr Hernandez Morejon sur l'histoire de la médecine espagnole, et grandir dans le fatras du compilateur Chinchilla, qui a traité le même sujet en amplifiant, avec une ferveur de patriotisme qui peut à peine excuser son perpétuel plagiat; car ce ramassier n'est que le singe de l'honnête et pesant H. Morejon.

Comme Forner, ce laborieux bibliographe ne pouvait croire à l'infériorité de sa patrie en aucun genre. D'après lui, l'Espagne a eu des clartés de tout, sinon des lumières capables d'éclairer le monde. Tel médecin, réputé philosophe, est mis par lui bien au-dessus de Locke, de Leibniz, de Newton. Il n'était pas éloigné de croire que l'Espagne a eu sa philosophie, comme elle a eu sa médecine; et comme il était philosophe, ou croyait l'être, il n'a rien négligé pour soutenir une thèse qui fut bien accueillie dans les universités espagnoles. Cependant, comme il paraît difficile de faire quelque chose de rien, les plus ardents se bornèrent à faire des discours, des dissertations et des déclamations sur la matière, en

se livrant à des considérations spécieuses, mais peu substantielles, dans le goût académique. Enfin, les généralités étant épuisées, la question fit un grand pas le jour où un curieux bibliophile, trop ingénieux pour être un diligent bibliographe, M. Adolfo de Castro, puisqu'il faut le nommer, s'avisa de publier dans la confuse *Bibliothèque des auteurs espagnols* de l'éditeur Rivadeneyra, un gros volume consacré aux philosophes nationaux, dont le choix montre assez que le compilateur de cette collection étrange attribue un sens très élastique au mot philosophe. Quant au long discours préliminaire, non seulement on n'y trouve pas l'ombre d'esprit philosophique, mais on y constate une incapacité absolue de philosopher. Avec toutes ses mystifications et ses paradoxes littéraires, cet auteur trop fécond n'est qu'une espèce d'abbé Trublet : ses palinodies n'annoncent pas une forte tête. Après avoir joué à l'esprit fort, il s'est replongé dans le bénitier, avec un courage qu'il ne doit pas assurément à la philosophie. Son détestable choix de philosophes espagnols, un vrai fatras, servit du moins à mettre en circulation, hors des écoles, l'idée d'une philosophie espagnole. *No hay mal que por bien no venga*, dit sagement le proverbe. Puisque l'Espagne a produit des philosophes, elle a donc une philosophie. Y a-t-il rien de plus clair, de plus incontestable que cet enthymème, comme on dit dans l'école? La philosophie en Espagne, c'eût été trop raisonnable, trop modeste. La philosophie espagnole, à la bonne heure. Voilà de quoi lutter avec les autres nations qui ont ou croient avoir une philosophie, des écoles philosophiques, et non pas seulement des philosophes. Comme si la chose était indispensable, même pour une puissance de premier ordre. La Russie, malgré son nihilisme, n'affiche point de telles prétentions. Il est vrai que les peuples jeunes ne philosophent guère.

Indispensable ou non, il se trouva un parrain pour ce nouveau-né de l'imagination espagnole, un Andalou de la ville de Cordoue, concitoyen par conséquent de Sénèque le rhéteur et de Sénèque le philosophe, homme d'esprit et même de goût, quoique compatriote de Gongora; poète passable, bon écrivain, assez bon diplomate, instruit de bien des choses peu connues en Espagne, d'une culture supérieure, possédant assez de grec pour risquer une traduction du roman pastoral de Longus, aimant peut-être la philosophie, mais épris surtout du paradoxe. Il se nomme Juan Valera, d'humeur joyeuse, riant de tout, et même du monde officiel et de la coterie académique dont il fait partie; moitié Gascon, moitié Normand, jouant de la plume avec souplesse et dextérité, soutenant au besoin le pour et le contre avec une égale facilité, par exemple, dans

cette intéressante étude *De la filosofia española*, qui figure en bon rang dans un volume de mélanges (*Disertaciones y juicios literarios*, Madrid, 1878, in-8°, p. 209-236). L'auteur de ce brillant morceau est partagé entre le désir de servir la vérité selon ses moyens, et la crainte de déplaire à une demi-douzaine de braves gens qui ont soutenu thèse en faveur de la philosophie espagnole, et qui seraient désolés que l'Espagne fût privée de cet honneur qu'ils ont cru devoir lui faire. Si les philosophes de profession ne sont guère amusants d'ordinaire, M. Juan Valera, en revanche, n'est pas médiocrement plaisant dans cette étude critique de philosophie où le diplomate se montre supérieur au philosophe, tant le philosophe se montre conciliant. Non, il n'y a point à vrai dire de philosophie espagnole; mais en prenant la peine d'extraire la substance de nombreux in-folio, il serait possible de trouver quelque chose de caractéristique, qui pourrait donner un peu d'unité à l'histoire de la philosophie espagnole : *no se hallase algo de caracteristico en todos, que diese cierta unidad a la historia de la filosofia española* (p. 213). Un éclectique du bon temps n'eût pas trouvé mieux. La philosophie espagnole n'existe point, à la vérité; mais il ne serait pas impossible, en exprimant le suc des philosophes espagnols, de donner un caractère d'unité à l'histoire de cette philosophie, qui n'est qu'un mythe. Les alchimistes avaient de ces illusions et de ces promesses quand ils cherchaient la pierre philosophale et l'élixir de vie. Et c'est un des meilleurs critiques de l'Espagne contemporaine qui écrit ces belles chose sans rire, sans sourciller. On voit bien qu'il a fait sa rhétorique; mais a-t-il fait sa philosophie? Puisqu'il croit devoir séparer celle-ci de la politique et de la morale, il aurait dû la séparer de la logique, qu'il connaît sans doute, mais dont il se moque ouvertement. C'est ainsi qu'après avoir soutenu qu'il n'y a d'autre philosophie nationale que celle qui est écrite dans la langue même de la nation (p. 213), il soutient que la philosophie des Arabes et des Juifs d'Espagne, qui ont écrit en arabe et en hébreu, est bien plus espagnole que celle de Sénèque, lequel a écrit en latin. Il est vrai qu'un peu plus haut, il a déclaré que les meilleurs philosophes espagnols ont écrit en latin, et qu'il faudrait les traduire en castillan, apparemment pour en extraire le suc selon la formule, *secundum artem*. Il est vrai encore que ce critique accommodant ne prétend pas s'adresser aux doctes, mais aux ignorants, en se mettant, comme il dit, à la portée du vulgaire : *que yo no presumo de escribir para los sabios, sino para los ignorantes, y afin de poner algunas cosas al alcance del vulgo* (p. 218). Singulière méthode! Les savants n'ont rien à craindre, leur savoir étant l'antidote des toxiques; mais les ignorants

des deux mondes dont se préoccupe fraternellement le charitable académicien, où trouveront-ils un préservatif contre ses paralogismes? Un peu plus de logique et de suite dans les idées vaudrait bien mieux que cette érudition d'emprunt sur les philosophes juifs et arabes, et même sur les philosophes espagnols qui ont écrit en latin. Le savoir le plus solide, qui est celui de première main, n'empêche pas d'avoir tout l'esprit du monde; et l'on en montre toujours assez en se taisant discrètement de ce qu'on ne sait point. La Fontaine a dit :

Qu'il cache son savoir, et montre son esprit.

On pourrait recommander le contraire aux gens d'esprit qui ne doutent de rien.

M. Juan Valera a très bien vu que ni le discernement ni le goût n'avaient présidé au choix de M. Adolfo de Castro (*Obras escogidas de filósofos*); mais il n'a rien dit des quelques auteurs qui tiennent dignement leur place dans ce recueil. S'il avait pris la peine de les lire, peut-être n'eût-il pas répété pour la troisième fois, qu'il y a et qu'il n'y a point une philosophie espagnole (p. 225). Singulier dilemme qui prétend accorder deux éléments incompatibles, *sic et non*. Pour sortir d'embarras, l'ingénieux Cordouan cite une page de M. Gumersindo Laverde Ruiz, professeur en l'université de Saint-Jacques de Compostelle, l'un des tenants de la thèse que le critique indécis attaque et soutient à la fois. L'auteur allégué est tellement convaincu que la philosophie espagnole est une réalité, qu'il ne craint pas d'établir la généalogie des doctrines philosophiques ainsi rangées : averroïsme, maimonisme, lullisme, suarisme, vivisme, gomez-pereirisme, huartisme. Comme qui dirait simplement : Averroès, Maimonide, Ramon Lull, Suarez, Vivès, Gomez Pereira, Huarte sont les chefs de file d'une compagnie de philosophes, groupés en colonnes et formant autant de tribus qu'il y a de patriarches.

On a trouvé mieux depuis; mais l'honneur de l'invention revient tout entier à celui qui osa le premier attacher le grelot, en esquissant à grandes lignes le programme d'une histoire de la philosophie espagnole. Plus de trente philosophes viennent se grouper autour de ces maîtres de la pensée. C'est beaucoup pour une seule nation; mais abondance de biens ne saurait nuire. Quelle est la terre de promission qui pourrait en fournir autant? Les apôtres n'étaient que douze; et les sages de la Grèce se contentaient d'être sept.

Cette classification généalogique n'est pas à beaucoup près aussi ingénieuse que celle d'Auguste Comte en son calendrier. Mais rien n'est parfait au début. D'autres sont venus depuis qui ont allongé

la liste, ayant trouvé qu'on avait philosophé en Espagne avant l'impie Averroès, et qu'on ne cessa point de philosopher après Huarte, qui ne valait guère mieux. Aujourd'hui le programme qui s'impose au futur historien de la philosophie espagnole embrasse tout l'espace compris entre Sénèque et Balmès, autrement, depuis le règne de Caligula, sous lequel Sénèque commença d'écrire, jusqu'à celui de la fille de Ferdinand VII, sous laquelle Balmès faillit compromettre la cause qu'il défendait en bon polémiste avec son collaborateur Donoso Cortez.

A bien des gens la gravité tient lieu de sérieux. Ce n'est pas le cas de M. Juan de Valera. Rien n'est plus plaisant que ses réflexions sur cet arbre généalogique de la philosophie espagnole, dressé par M. Gumersindo Laverde Ruiz. Il tient absolument à prouver que la plupart de ces patriarches philosophes lui sont de tout point inconnus; mais il ne peut s'empêcher de recommander l'étude des maîtres de la philosophie espagnole du XVI[e] siècle qui se firent connaître au concile de Trente, qui enseignèrent à Paris, à Rome, dans les universités de Belgique et de Hollande, provinces qui appartenaient alors à l'Espagne, sous le nom collectif de Pays-Bas, mettant à leur tête deux théologiens, le jésuite Suarez et le dominicain Melchior Cano. Théologie, philosophie, galimatias et pêle-mêle. L'Espagne comptant un nombre infini de théologiens scolastiques, mystiques, casuistes, réputés philosophes, l'historien de la philosophie espagnole se trouverait fort empêché de rendre justice à tout le monde; il pourrait dire comme Tite-Live : *fecit fastidium copia*, et serait obligé de se restreindre dans le choix qu'il en faudrait faire. C'est sans doute pour lui rendre la tâche facile, que l'obligeant critique veut bien donner quelques indications pour cette histoire de la philosophie espagnole, qui serait l'histoire de la théologie philosophique, ou de la philosophie théologique, peu importe; car du moment qu'on accouple de force ces antinomies, théologie, philosophie, l'ordre des mots est parfaitement indifférent. L'essentiel est de multiplier les grains de cette sorte de chapelet philosophique ou théologique, ou mieux théologico-philosophique, de manière à faire ce qu'on appelle en Espagne un *rosario de cuentas gordas*, les gros grains représentant les maîtres, et les petits, les disciples. On arriverait ainsi à réaliser la formule chère aux publicistes espagnols : « la variété dans l'unité ». En attendant que l'ordre naisse de la confusion, M. Juan Valera ouvre son panthéon philosophique à toutes les écoles : aristotéliciens, platoniciens, conciliateurs de Platon et d'Aristote, partisans et adversaires de Ramus; et bien

d'autres encore y entrent de plein droit, rien que sur les titres de leurs ouvrages, *á juzgar por los titulos de sus obras*, dit naïvement ce juge débonnaire (p. 227). A tous ces élus, il voudrait joindre le sceptique Francisco Sanchez, qui enseigna la médecine et la philosophie à Toulouse, l'intolérance espagnole l'ayant obligé d'aller philosopher à l'étranger. Mais l'intolérance espagnole n'est qu'une métaphore, un lieu commun, ou, comme on dit de nos jours, un vieux cliché. Les déclamateurs en quête d'éloquence ont ridiculement calomnié le Saint-Office, comme d'autres continuent de calomnier la censure. Comme il ne voudrait pas être confondu avec les calomniateurs, le trop ingénieux critique, qui est aussi poète et romancier, ébauche une apologie qui fait vraiment honneur à son esprit inventif. Il faut en dire quelques mots.

L'argument principal de cet avocat d'office ne manque point d'originalité. Sans être très fort, il peut paraître spécieux. Le voici réduit à sa plus simple expression : L'Inquisition d'Espagne, d'après ce casuiste, se composait des esprits les plus distingués, les plus éclairés : *todos los hombres que entónces sabian ó casi todos al menos, eran de la inquisición ó familiares de la inquisición* (p. 228). A défaut d'ambition académique, — il n'y avait pas d'académies constituées en ce temps-là, — chaque homme de mérite aspirait à faire partie d'une corporation dont l'autorité était formidable, qui ne redoutait personne et que tout le monde redoutait. Si le fait pouvait se démontrer, l'institution du Saint-Office de l'Inquisition d'Espagne serait encore plus abominable, ayant eu pour complices la plupart des esprits d'élite, qui se seraient ravalés jusqu'à la plus infime bassesse, par la peur qu'inspire l'égoïsme le plus abject.

Voilà donc l'élite de la nation avilie en vue de justifier la police religieuse la plus détestable qui fut jamais. Ah! qu'il avait raison le probe et courageux Sanz del Rio, quand il écrivait à quelqu'un qui ne l'a point oublié : « Nous n'avons plus d'inquisition, il est vrai; mais nous avons toujours l'esprit de l'inquisition qui nous pénètre et nous avilit. » Il y parut à la mort de ce vaillant homme, qui enseigna virilement, selon ses lumières et sa conscience, comme il convient à un philosophe, et vécut et mourut comme un sage. Il ne se faisait aucune illusion sur l'état moral et mental de la nation qu'il essaya d'initier à l'inoffensive philosophie de Krause; mais il introduisit le ferment qui fera tôt ou tard lever la pâte, à moins que le cerveau de l'Espagne ne soit irrémédiablement ramolli ou sclérosé. Un bon symptôme, c'est la haine implacable qui s'attache à la mémoire de ce grand homme de bien et à la personne de ses plus

fidèles disciples qui ont appris de lui à penser librement, à philosopher. Qu'ils persévèrent.

Avec M. Juan Valera, de l'Académie espagnole, et ministre plénipotentiaire près le gouvernement de Belgique, on marche de surprise en surprise. Après cette belle apologie, le défenseur d'une cause perdue conclut, avec sa logique habituelle, qu'à tout prendre, l'Inquisition a fait beaucoup de mal à l'Espagne, en l'isolant du monde civilisé. *Á la inquisicion, esto es, á nuestro fanatismo, soberbia y engreimiento, que la inquisicion personifica, es imputable tanto mal.* Quel aveu! Ajoutons à cette confession tardive, que sauf l'inquisition, qui a disparu, probablement sans retour, il faut l'espérer, non sans laisser des traces profondes de sa funeste influence, les mêmes défauts persistent avec leurs inévitables conséquences. Il semble que le sens commun et le sens moral soient profondément lésés : les hommes les plus distingués, les plus éclairés de ce malheureux pays se ressentent encore du régime affreux qui, durant trois siècles, tortura les esprits et les consciences.

Que penser d'un auteur qui raisonne ou déraisonne de la sorte, et qui passe pour un des plus remarquables écrivains et des meilleurs critiques de l'Espagne? Ce qu'il importe de constater, à propos de cet exemple des contradictions et des paradoxes d'un homme d'élite, c'est l'abaissement, la perversion et la dégradation du cerveau et du cœur de cette race héroïque, aventureuse et dévote, à qui le monde est redevable de l'Inquisition, de la découverte du nouveau continent et de la Société de Jésus, et qui se traîne aujourd'hui à la remorque des autres nations. *Que causa hubo para tal abatimiento del que no hemos salido del todo? La perversion vino primero y la degradacion despues.* Ce sont les propres termes du même auteur, dans une étude où il traite de l'influence de l'inquisition et du fanatisme religieux sur la décadence de la littérature espagnole (p. 107-129 du même volume). C'est un discours prononcé à l'Académie espagnole, le 21 mai 1875, où l'on soutient, sans le démontrer, que le pouvoir absolu et le Saint-Office n'ont presque point influé sur la décadence abjecte du peuple espagnol. C'est son orgueil formidable, satanique, paraît-il, qui l'a abruti, avili, dégradé. Il y a un peu de tout dans cette harangue académique; mais ce qu'on y remarque de plus saillant, c'est l'éloge des Allemands, en tant qu'admirateurs de la littérature espagnole; la déclaration étrange que l'Espagne ouvrit au monde civilisé les voies de la science et de la philosophie, en découvrant l'Amérique; l'exécution de François Bacon, d'après Draper; les plagiats de Descartes; la glorification

d'Ignace de Loyola, aux dépens de Luther; la commémoration de l'acte de foi de Madrid, en 1680, acte où figuraient cent vingt condamnés à mort, dont vingt et un furent brûlés vifs, en présence de la cour, de quatre-vingt-cinq grands d'Espagne, des autorités ecclésiastiques et civiles, et d'une foule curieuse, dévote et enthousiaste (p. 129).

Ces aveux sans artifice, sanctionnés, ratifiés par une assemblée littéraire qui passe pour compter parmi ses membres l'élite des auteurs espagnols; ces aveux sincères peuvent servir à faire mieux connaître l'état mental et moral de l'Espagne contemporaine. Mais tout n'est pas dit. Après l'apologie timide et quasi honteuse des institutions civiles, politiques et religieuses qui précipitèrent l'Espagne au fond de l'abîme, *mientras que España cayó en profunda sima* (p. 114), il faut entendre le panégyrique sans sourdine de ces mêmes institutions, et voir comment leurs admirateurs conçoivent l'histoire de la philosophie en Espagne, ou, comme ils disent, l'histoire de la philosophie espagnole. Ce qui sera pour le moins aussi instructif et édifiant que l'analyse d'une autre étude du même publiciste, *De la perversion moral en la España de nuestros dias* (p. 181-205), tout à fait digne de l'attention des moralistes.

II. — Les Sectaires.

Un illustre médecin portugais qui fut professeur à l'université de Pise, Roderic de Castro, mort en 1637, a écrit un curieux petit livre, intitulé *Quæ ex quibus, opusculum, sive de mutatione aliorum morborum in alios* (Florence, 1627, in-12), souvent réimprimé. Ce titre original s'adapterait merveilleusement à l'histoire de l'esprit et des mœurs en Espagne. On y verrait par combien de maladies graves a passé cette malheureuse nation, depuis que la diathèse catholique l'a conduite insensiblement à la cachexie, à l'étisie et au marasme, par une perversion croissante de l'organisme. Voici plus de trois siècles qu'elle est dans un état pathologique qui tour à tour s'aggrave et semble s'améliorer, comme il arrive pour les affections chroniques. C'est un beau cas clinique, une observation précieuse et rare, particulièrement au point de vue moral et mental. Quand les médecins de fous consentiront à étendre le cercle de leurs études empiriques, en abordant ces aliénations générales, ces dégénérescences endémiques, ils n'auront qu'à prendre note des conceptions délirantes qui, sous les formes les plus diverses, ont conduit l'Espagne à deux doigts de la démence.

On a fait un opéra des folies d'Espagne. C'est un livre qu'il faudrait faire sur le même sujet, et qui serait également utile au moraliste et au médecin. Les causes de la grandeur et de la décadence de l'Espagne sont assez connues; mais elles le sont beaucoup plus des étrangers que des Espagnols, bien que quelques-uns d'entre eux aient le courage de les reconnaître et la franchise de les signaler; un surtout dont les articles, publiés dans la *Revista contemporánea*, avec ce titre significatif : *Los males de la Pátria*, sont un heureux symptôme; car il est bien compromis, le malade qui ne sent pas son mal, qui n'en a point conscience. Les révélations impitoyables de M. Lucas Mallada sont autrement intéressantes et salutaires que les considérations optimistes du sceptique M. Valera. En ce moment, il y a en Espagne quatre cent quatorze mille propriétés mises en séquestre; autant dire improductives, parce qu'elles ne peuvent payer l'impôt foncier qui ruine la terre et ceux qui l'arrosent de leurs sueurs.

Cette misère du sol n'est rien en comparaison de celle des esprits. Il y paraît au désordre profond, au désarroi des idées, à l'anarchie intellectuelle et morale qui sévit plus que jamais, comme un terrible fléau, particulièrement dans le monde des lettres. A quelques exceptions près, la gent littéraire, en Espagne, ressemble beaucoup à ces malheureux que le poète représente comme ayant perdu le bien de l'intelligence. S'il était possible de croire à la raison impersonnelle, on admettrait volontiers la déraison générale de ces hommes de plume qui se donnent la mission d'éclairer le public. Évidemment le milieu influe d'une manière désastreuse sur la production cérébrale, sans que la très grande majorité des producteurs s'en doute le moins du monde. A défaut d'autre originalité, c'en est là une très réelle, et qui imprime à la production plus que banale de l'Espagne pensante un cachet particulier. Rare et triste distinction!

Il n'y a point de philosophie en Espagne, ni d'études philosophiques. Mais ce que s'y permettent les prétendus philosophes qui ressassent des vieilleries, dépasse tout ce qu'on peut imaginer de plus vide, de plus creux, de plus prétentieux et de plus faux, enveloppé d'un jargon et d'un galimatias qui rendent la forme tout à fait digne du fond. Mais c'est là un autre sujet, bien qu'il ne soit pas sans rapport avec la philosophie espagnole, laquelle est un mythe pour les uns, et pour les autres une réalité, soit dit sans jeu de mots.

On sait que les réalistes tenaient pour réelle toute conception de l'esprit. Ce réalisme de l'école est le père de presque toutes les hallucinations de la métaphysique, et il fleurit en Espagne comme en

plein moyen âge. Il n'est pas inutile de le rappeler. Au fait, la question se débat entre nominalistes et réalistes. Les premiers n'admettent point l'existence d'une philosophie espagnole, pour des raisons qui ne semblent pas péremptoires à leurs adversaires. Si peu voltairiens qu'ils soient, ces derniers se sont souvenus du vers de Voltaire :

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

C'est une belle chose que l'invention, et les inventeurs, en général, passent pour des intelligences d'élite. Découvrir, c'est quelque chose; mais inventer, c'est autre chose. On ne découvre que ce qui est; on n'invente que le reste, ce qui n'est point. Va donc pour l'invention. On ne saurait trop se mettre en frais pour confondre les sceptiques et les incrédules; ces derniers surtout, moins rares en Espagne qu'on pourrait le croire. La crédulité excessive peut produire par réaction l'incrédulité, l'impiété, la négation de bien des choses nécessaires aux gens de foi. Il y a un proverbe espagnol qui prétend que le diable a coutume de se masquer derrière la croix. On ne saurait mieux définir l'hypocrisie religieuse. Les vrais croyants, en Espagne, ceux qui confondent la foi et le patriotisme, et qui prisent par-dessus tout l'uniformité religieuse, d'où ils font dériver l'unité nationale, les unitaires, en un mot, qui ne désavouent rien du passé, ne sauraient admettre que la foi orthodoxe, à laquelle la nation doit son unité, son existence pour mieux dire, ait pu nuire en rien au bien-être, au progrès, à la prospérité de la nation espagnole. Il faut donc être fervent catholique pour être bon patriote; et le vrai patriotisme consiste à dire le plus de bien que l'on peut de son pays, dût-on même passer les bornes, en disant plus de bien que l'on n'en sait, suivant le privilège de l'invention et la sentence de l'apôtre : *Caritatis non est excessus*; on ne pèche point par trop de charité. Le positif ne saurait ramener au sentiment du réel ceux qui par principe ou par habitude vivent dans l'absolu. Rien n'est plus ingénieux que le fanatisme qui ne peut plus user de la raison du plus fort : le loup se fait renard, et la ruse et l'astuce succèdent aux procédés violents. C'est là un progrès dont l'Espagne elle-même a ressenti les bienfaits : la force tend à se réconcilier avec le droit. Il est singulier, tout de même, qu'on soit obligé de raisonner avec le parti qui était jadis condamné au silence, quand il ne subissait pas la prison, la torture ou la mort. La raison du plus fort n'est pas la meilleure à perpétuité. Puisqu'il le faut, raisonnons donc, disent aujourd'hui les défenseurs du passé. On ne soutient pas de thèses sans raisonner bien ou mal.

La thèse est simple de part et d'autre, et très nettement posée. Il

faut entendre les deux parties. Les uns, en petit nombre, il est vrai, disent résolument :

« Nous sommes un peuple fini, une race déchue, une nation en pleine décadence, vivant littéralement des autres, par emprunt ou imitation, reflétant la pensée, la science et la philosophie des nations étrangères, et encore très faiblement, comme les ombres de la caverne de Platon, pâles images de la réalité. C'est vous qui êtes responsables de notre dégradation et de notre avilissement, qui nous livrent à la pitié ou à la dérision des autres races. C'est vous qui ne cessez de travailler efficacement à notre irrémédiable décadence, par votre opiniâtreté à glorifier ce qui nous a perdus, par votre obstination à entretenir la cause prochaine de notre ruine. »

Voilà, en substance, ce que pense et ce qu'ose dire une minorité courageuse.

Sachons à présent ce que répondent les autres, qui forment une majorité compacte, et qui continuent de vivre, moins grassement qu'autrefois, de ce qui a failli tuer l'Espagne :

« La nation fut jadis prospère, grande et glorieuse entre toutes. Qu'on nous ramène au passé, et la prospérité, la grandeur et la gloire recommenceront. Vous pensez que le despotisme a fait du mal ; il se peut bien ; mais l'autorité absolue était de foi, et tous s'inclinaient dévotement devant le roi, comme devant Dieu. Vous prétendez que l'Inquisition a préservé l'orthodoxie en faisant d'innombrables victimes. Quelle erreur ! ou plutôt quel lieu commun rebattu ! Sauf quelques mécréants, quelques hérétiques, quelques protestants et des gens de rien, juifs convers et relaps, morisques suspects, illuminés fanatiques, menu fretin en un mot, l'Inquisition ne porta jamais la main sur aucun homme de mérite, et la sacrée congrégation de l'Index se montra toujours libérale et clémente envers les auteurs et leurs livres. Il vous semble que les Jésuites ont corrompu les mœurs par leur morale équivoque, et abaissé le niveau des études en s'emparant à la longue de l'enseignement. Quelle illusion ! Vous ignorez donc que nos casuistes ont pénétré jusqu'aux derniers recoins de la conscience humaine, et que la valeur intellectuelle de l'Espagne, partout méconnue, fut révélée à l'Europe émerveillée par les jésuites espagnols réfugiés en Italie ? Et nos mystiques qui ont sondé les plus obscures profondeurs du cœur humain, comment pouvez-vous méconnaître leur influence ? Qui a donc dévoilé les mystères de l'amour divin et les secrets de la sensibilité dévote ? Vous affirmez que l'Espagne, entièrement livrée aux aventures et absorbée par la dévotion, a négligé de penser, au point qu'elle ne compte pas dans l'histoire générale de la science et de la philosophie. Vous la

calomniez sans le savoir; car vous ne connaissez ni les savants ni les philosophes espagnols. Vos préjugés vous condamnent à l'ignorance. Vous n'avez pas lu, vous ne savez pas lire les grands théologiens, les grands casuistes, les grands mystiques, les grands scolastiques, les grands mathématiciens, les grands médecins, les grands naturalistes qui florissaient sous les règnes de Charles-Quint et de son fils. On nous admirait beaucoup au concile de Trente. Nous envoyions alors des professeurs aux grandes universités d'Angleterre, de France, des Pays-Bas, d'Italie, sans parler des maîtres qui étaient la gloire de Salamanque et d'Alcala. Votre ignorance vous fait chercher ailleurs ce qui abonde chez nous. Les écrits de nos penseurs en tout genre fourniraient ample matière non seulement pour une histoire de la philosophie espagnole, mais à l'histoire de la philosophie générale. C'est de chez nous que sortirent les premiers réformateurs de l'enseignement et de la méthode philosophique, les précurseurs qui montrèrent le chemin aux Italiens, aux Français, aux Allemands, aux Anglais, aux Flamands. Notre philosophie commence avec Sénèque, se poursuit avec saint Isidore, s'épanouit avec les Juifs et les Arabes, s'accroît avec les philosophes catalans; brille du plus vif éclat dans les écoles, sous le nom de philosophie scolastique, ou plutôt de philosophie espagnole, suivant la dénomination de Leibniz. Enfin, Jean-Louis Vivès parut, et la philosophie fut renouvelée. Il n'est pas un seul des modernes maîtres de la pensée qui ne relève de cet universel réformateur. »

On dit que ce grand humaniste excellait surtout par le jugement. Que penserait-il donc de ceux qui en manquent au point de lui attribuer un rôle qui ne fut jamais le sien? Jamais conciliateur ne fut chef d'école; et l'on n'avait pas besoin pour le savoir de l'avortement misérable de cette doctrine bâtarde qui se parait du nom discrédité d'éclectisme. Le judicieux Vivès s'étonnerait sans doute de se voir glorifié, exalté jusqu'à l'apothéose par le parti orthodoxe, qui ne peut ignorer que l'érudit Mayansy Siscar n'osa pas admettre dans la belle édition qu'on lui doit des œuvres de Vivès son commentaire de *la Cité de Dieu* de saint Augustin, à une époque où l'Espagne jouissait d'une tolérance relative.

Décidément les restaurateurs orthodoxes de la philosophie espagnole n'ont pas la main heureuse. Ils ne sauraient convenir que, pour philosopher, il faut commencer par se dégager de tout préjugé d'école ou d'Église, et que le doute méthodique impose d'autres obligations que celles dont se contenta Descartes. Le bon Leibniz, malgré sa vaste intelligence, n'a point échappé au ridicule en prétendant accorder

les deux éléments incompatibles, la vérité d'en haut et la vérité d'en bas, la révélation et la science. Il n'y a pas de philosophe, si conciliant qu'il soit, qui voudrait s'exposer à mériter le mot cynique et juste dont se servit Proudhon pour flétrir les manœuvres du sophiste disert qui fut le maquignon de la philosophie, et qui voulut à toute force associer Descartes à son triste métier d'entremetteur. Que l'Espagne se console, en sa décadence, de n'avoir pas produit un homme comme celui-là.

Ce qu'il y a d'étrange dans ce projet de restauration de la philosophie espagnole par l'histoire, c'est que Gomez Pereira, Huarte et Oliva Sabuco, les seuls peut-être qui méritent le titre de philosophes, sont traités comme des personnages secondaires, à cause sans doute de leurs tendances nettement sensualistes et empiriques. Aussi paraît-il difficile de les rattacher à Vivès, humaniste érudit, excellent pédagogue, hardi commentateur; mais étranger aux sciences naturelles, et ne sachant rien de la nature humaine telle que la connaissent les médecins; de sorte qu'en métaphysique et en psychologie, il a bien pu toucher à la méthode, mais sans discuter les principes. Il est vrai que ces réactionnaires qui s'appellent néo-catholiques en Espagne en sont encore à la thèse absurde de Jouffroy sur la légitimité de la séparation de la psychologie et de la physiologie, qui sont aussi inséparables que le physique et le moral, ou, pour employer une comparaison vulgaire, que les deux faces d'une médaille. Les médecins du corps le sont ou doivent l'être aussi de l'âme. Il y a beau temps que les aliénés ne sont plus livrés aux conjurations et aspersions des exorcistes; et ce n'est pas d'aujourd'hui que les philosophes se croient tenus de connaître la pathologie mentale et les affections du système nerveux. Les maladies de l'esprit appartiennent à la science de l'esprit. Pour philosopher avec fruit, il est indispensable de connaître la science de l'homme, laquelle ne fut pas cultivée par les scolastiques, et ne l'est pas davantage par leurs successeurs.

Du reste, il faut rendre justice aux auteurs du fatras en deux volumes qui porte ce titre alléchant et inexact, *la Ciencia española* (Madrid, 1887), et dont nous résumons ici la substance. Ils ne savent rien de la nature vivante ni de la vie. Ils ne connaissent que les livres. Encore n'ont-ils pas appris à lire entre les lignes, ce qui est indispensable pour certains auteurs, tels que ceux qui ont écrit sous l'œil vigilant de la police cléricale avec privilège du roi et approbation de l'ordinaire. Ils se figurent, ces hommes bien pensants, qu'il suffit d'être bibliophile ou bibliographe pour paraître

savant, et que ce savoir *livresque* tient lieu d'érudition, comme si l'érudition de bon aloi pouvait se passer de cet esprit de discernement qui est le génie même de la critique. Or, l'érudition n'est qu'un instrument au service de la critique. Si l'on ne sait pas en user comme Bayle ou comme Fréret, il vaut mieux cacher son savoir et montrer son esprit. Ce que les trois auteurs de cette compilation étrange nous montrent le mieux c'est le fond de leur cœur. Cela fait compensation.

Il en est deux dont la bonne foi ne saurait être suspectée. Le premier est cet honnête et laborieux professeur, M. Gumersindo Laverde Ruiz, déjà cité, à qui revient l'honneur d'avoir imaginé, dès l'année 1859, qu'il était possible d'écrire une histoire de la philosophie espagnole. Homme naïf et candide dont la pensée est transparente comme l'eau claire.

Le second se nomme Alexandro Pidal y Mon. C'est un revenant du moyen âge, un admirateur passionné du treizième siècle, un dévot de saint Thomas d'Aquin, au-dessus duquel il ne souffre personne. Ce croyant d'une foi robuste ne voit point de salut hors du thomisme, l'unique philosophie qu'il veuille admettre. On ne se figure pas combien est amusant, sans y penser, cet homme grave qui professe la plus profonde horreur et le plus souverain mépris pour ce qu'il appelle spirituellement les trois R, à savoir la Renaissance, la Réforme, la Révolution. Il a très bien vu que cette trilogie est œuvre diabolique, contraire, par conséquent, à l'œuvre de Dieu. Il la renie et la maudit avec une sainte colère, comme s'il pressentait que le diable qui a été, en somme, le grand ouvrier de la civilisation, finirait par se rendre maître de la cité de Dieu et y planterait son oriflamme. Aussi a-t-il écrit avec une verve digne d'une meilleure cause, une lettre singulière avec ce titre significatif : *Instaurare omnia in Christo*. Pauvre Christ! Comme il se doutait peu le doux prophète de Bethléem qu'il aurait un jour pour séides les violents et les fanatiques qui devaient arborer la croix verte de l'inquisition, en invoquant par dérision la devise de la divine miséricorde : « Je ne veux point la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. » La douceur évangélique ne paraît pas très compatible avec le tempérament espagnol. L'ascétisme et la charité suivent des voies différentes et ne tendent pas au même but. Il y avait un abîme infranchissable entre saint Jean de la Croix et Torquemada. Et ce fut le dernier qui l'emporta. L'inquisiteur traitait l'hérétique, comme le *matador* traite le taureau récalcitrant. Il est vrai que l'Inquisition, servie par le bras séculier, avait horreur du sang : elle étranglait ou brûlait ses victimes.

Le troisième et principal coopérateur de cette œuvre commune et confuse se nomme M. Marcelino Menendez Pelayo, de l'Académie espagnole et de l'Académie de l'histoire, professeur d'histoire de la littérature espagnole à la Faculté des lettres de Madrid, où il a remplacé feu Amador de los Rios, laborieux et lourd écrivain. Ce jeune homme passe en Espagne pour un prodige, en dépit du proverbe biblique, que nul n'est prophète dans son pays. Bien qu'il vienne du nord, où la gravité est de tradition, il a la désinvolture et l'aplomb des Andalous, qui sont les Gascons de l'Espagne. Il en remontrerait sans peine au diplomate cordouan M. Juan Valera, dont l'outrecuidance est du moins tempérée par une pointe de scepticisme et par quelques granules de bon sens. Il triomphe particulièrement dans cette érudition facile du bibliophile et du bibliographe. Depuis plus de quinze ans qu'il jette sa gourme, il n'a pas manqué de bourrer de citations ses nombreux volumes qui attestent tous une extraordinaire facilité, sinon une probité rigide.

Ce fécond producteur, dont la mémoire est encombrée, se plaît aux compilations énormes. Il a vidé son sac dans l'*Histoire des hétérodoxies espagnoles*, recueil de monographies dont aucune n'est définitive, et dans cette *Histoire des idées esthétiques en Espagne*, qui est proprement un chaos: Ces œuvres monstreuses, au point de vue de la méthode, rappellent le vers d'Horace sur Lucilius :

Quum flueret lutulentus, erat quod tollere velles.

C'est de l'eau bourbeuse qu'il faut passer au filtre. Beaucoup de faits entassés pêle-mêle; beaucoup de réminiscences; aucune originalité, et cette abondance professorale qui rappelle infiniment celle du réfectoire classique : l'eau noyant le vin.

Quand verra-t-on un livre de ce fécond auteur? Peut-être quand il lui poussera des idées. Jusqu'ici l'on n'aperçoit que des tendances, mais qui ne sont pas douteuses. C'est un orthodoxe ultramontain qui se plaît aux professions de foi variées, délayées, amplifiées, se résumant en cette formule : *Soy católico*, *apostolico*, *romano*. La déclaration est nette, sinon très neuve, et l'on ne s'étonnera point de l'aphorisme qui en découle : *Creo que la verdadera civilizacion está dentro del catolicismo.*

Si cette conviction est sincère, il est aisé de pressentir la doctrine d'un maître de la jeunesse qui a si bien profité de ses lectures et de l'expérience des siècles, résumée dans l'histoire. Ce n'est pas vers la France que l'attirent ses sympathies : Rabelais, Montaigne, Bayle, Voltaire n'ont pas l'heur de plaire à cet érudit au goût délicat, qui n'a point assez de dédain pour la fausse et misérable philosophie

française du dernier siècle : *la falsa y mezquina filosofia francesa de la pasada centuria.* Avec de telles dispositions d'esprit, on ne saurait se montrer indulgent ni équitable envers les quelques vaillants hommes qui ont cru bien faire en inoculant à l'Espagne la philosophie des peuples qui pensent et dont la pensée n'a point été mise en interdit. De là cette rancune contre Sanz del Rio et cet acharnement contre le plus fidèle et le plus distingué de ses disciples, l'intègre et courageux Salmeron, à qui la réaction ultramontaine ne pardonne point d'avoir maintenu en Espagne les droits de la raison menacés, et, ce qui est encore plus grave, d'avoir osé songer, par un premier essai, à acclimater la République dans le pays de Torquemada et de Philippe II. *Inde iræ.* Ce sont là des faits accomplis contre lesquels on ne peut que déclamer. Si M. Salmeron n'a pas lieu d'être fier de son ancien élève, du moins peut-il s'applaudir de la fureur que soulève un enseignement qui se résume ainsi : Respect absolu de toutes les libertés, de la raison et de la vie humaine. Cet enseignement est assez nouveau en Espagne, et toute nouveauté déplaît aux partisans de la vieille tradition.

Ce qui indigne particulièrement ces bonnes gens, qui s'appelaient jadis les vieux chrétiens, *Cristianos viejos*, c'est que les novateurs aillent chercher au dehors, à l'étranger, bien des choses dont l'Espagne, selon eux, est abondamment pourvue. De là ce projet d'une histoire de la philosophie espagnole, dont on ne craint pas de tracer le programme, en y associant la théologie.

Cette science divine n'est point enseignée dans les universités espagnoles. Ce sont les grands séminaires qui en ont le monopole. Une réforme utile, urgente, serait d'arracher la théologie au sanctuaire et de l'introduire dans la Faculté des arts, où elle serait le couronnement des études philosophiques. Séculariser la théologie! Le projet peut paraître hardi. Mais il n'y a point d'autre moyen de tenir la philosophie en bride et de ramener les beaux temps de la scolastique. En sortant d'une leçon sur Hegel, Auguste Comte ou Darwin, on aurait le plaisir d'entendre l'exposition des maximes de Suarez ou d'Escobar, l'opinion de Molinos sur le quiétisme, ou quelque commentaire égrillard sur le fameux livre *De matrimonio* du très pudique Sanchez.

La jeunesse espagnole doit vivement souhaiter que le bon ami des évêques devienne ministre de l'instruction publique, afin de pouvoir s'initier, sans passer par le séminaire, aux curiosités théologiques. Il serait piquant de comparer, dans le même local, la maîtresse vieillie et la servante émancipée, et salutaire de trouver l'antidote à côté du poison.

Il n'est pas malaisé de deviner le but d'une pareille association. Le professeur académicien estime que l'Espagne a été fort heureusement préservée de l'hérésie par le Saint-Office de l'Inquisition, qu'il admire et bénit comme la meilleure formule de l'unité nationale. Il voudrait donc une philosophie sage, raisonnable, orthodoxe, complaisante et déférente pour la théologie, *ancilla theologiæ*; une académie spéciale, *una academia especial de filosofía española*; une revue expressément fondée pour la propagande de cette philosophie essentiellement et exclusivement espagnole, *la fundacion de una revista, que exclusivamente tuviese por objeto la propaganda en favor del estudio de la filosofía española*. Ce n'est pas tout : une société de bibliophiles devrait se consacrer à la publication d'une bibliothèque des philosophes espagnols; et, comme la plupart de ces philosophes sont théologiens, il serait opportun de rétablir quelques congrégations religieuses qui s'acquitteraient de cette tâche délicate avec toutes garanties pour la foi orthodoxe.

Voilà en bref les vœux et doléances de ce petit Ozanam et de ce petit Veuillot, qui ne doit pas manquer d'appuis dans l'épiscopat espagnol, où se sont glissés depuis quelques années nombre de religieux augustins, dominicains et jésuites. Beaucoup de ces derniers figurent dans les académies. Leur approbation ne saurait manquer au futur historien de la philosophie espagnole. Il ne perdra rien à grossir d'une nouvelle compilation le recueil déjà gros de ses œuvres complètes.

Pobre España! J.-M. GUARDIA.

SENSATION, PLAISIR ET DOULEUR

I

Le mécanisme physiologique de nos sensations semble nettement circonscrit : mais en psychologie plus que dans les autres sciences il faut se défier des caractères apparents qui sont le plus souvent des caractères superficiels. Tout paraît simple aux premiers observateurs : ils ne soupçonnent pas combien sont complexes les données des problèmes et ne savent pas que les caractères dominateurs ne se révèlent qu'après de longues et patientes recherches.

Qui ne connaît la description classique d'une sensation? On suit pas à pas la marche du phénomène dans l'appareil spécial de la vision, on note soigneusement ses transformations, on insiste sur l'abîme infranchissable qui sépare les phénomènes psychologiques des phénomènes physiologiques et l'on s'arrête satisfait d'une analyse aussi complète. Malheureusement on s'est arrêté à la surface, et l'on omet l'élément essentiel qui constitue la sensation. On a procédé comme un chasseur qui, décrivant l'opération du tir, négligerait de parler de la poudre contenue dans l'âme du fusil et de sa force d'expansion.

La comparaison est d'autant plus juste que les phénomènes généralement regardés comme essentiels par les psychologues qui s'occupent de la sensation ne sont que l'*amorce* destinée à provoquer l'explosion des phénomènes cachés dont, en vérité, est faite la sensation.

Il est faux, en effet, que la sensation soit un phénomène enfermé dans les limites d'un appareil nettement localisé : il est faux qu'une sensation visuelle, par exemple, n'intéresse que le court trajet des yeux au cerveau. Toutes les parties du cerveau sont en connexion intime. Comment dès lors admettre que la conscience puisse exprimer seulement quelques régions limitées de cet organe? Tous les faits de conscience ont pour fonds commun la cénesthésie, et sur cet

élément permanent les faits spéciaux de conscience se détachent comme un chant sur l'accompagnement des chœurs.

Nous nous proposons de démontrer qu'une sensation consciente est la traduction en termes de conscience d'une réaction solidaire de toutes les parties de l'organisme à une impression externe, et que ce qu'on appelle les effets de la sensation sont les causes de la sensation.

En d'autres termes l'état de conscience qu'on considère comme la partie essentielle du phénomène n'est qu'un phénomène tardif qui se surajoute à un émoi physiologique très complexe. Cet émoi physiologique est l'élément primitif, fondamental dont la sensation consciente n'est que l'expression dans l'unité de la conscience. Quant aux actions qui se passent dans le trajet du sens au cerveau, elles ne constituent que l'élément initial, élément indispensable, mais élément modeste dans les causes totales de la sensation.

Une excitation portée sur l'un quelconque des organes des sens provoque immédiatement une réaction totale de l'organisme entier. Elle modifie à l'instant le ton général de la nutrition : en d'autres termes une excitation quelconque provoque automatiquement une accélération rapide ou un ralentissement de la circulation et de la respiration; elle active ou modère les sécrétions et les excrétions, ou modifie leur nature.

Claude Bernard avait remarqué que la sensibilité gouverne la circulation : elle gouverne non seulement la circulation, mais aussi toutes les fonctions nutritives; bien plus, nous espérons démontrer qu'elle n'a d'autre fin que celle-là.

Innombrables sont les preuves expérimentales que toute excitation a un retentissement sur l'organisme tout entier. Haller avait observé que le bruit du tambour activait l'écoulement du sang par une veine ouverte. Les belles expériences de Mosso sur la circulation cérébrale prouvent que, même pendant un profond sommeil, un bruit léger provoque un afflux de sang plus abondant au cerveau : « à peine frôlait-on le malade, ou approchait-on la lampe qu'on voyait immédiatement le volume du cerveau augmenter et une saillie apparaître sur le tracé des pulsations cérébrales. » Toujours pendant le sommeil « un léger bruit, un petit choc, une parole réveillent aussitôt l'activité du diaphragme ». J'ai moi-même plusieurs fois observé que le passage d'un nuage sur le soleil provoque une accélération du rythme respiratoire et du pouls chez un enfant endormi profondément.

Ajoutons à ces faits que, d'après M. Féré, les impressions lumineuses, que les sons, les saveurs influent sur la force dynamomé-

trique. Bien plus, ces excitations augmentent le volume de l'avant-bras et de la main : c'est que ces parties du corps entrent dans tous les mouvements défensifs. Schiff et Vulpian ont démontré que la pupille se dilate sous l'influence d'une sensation quelconque; la vessie, le sphincter subissent le contre-coup de toute excitation, etc.

Nous pourrions entasser les faits analogues, mais ils sont trop connus, et la tâche est trop facile.

Il ressort désormais avec une clarté limpide que toute impression faible ou forte a un retentissement dans toute la profondeur du corps humain : notre organisme est une harpe éolienne que le moindre souffle fait vibrer.

Eh bien, ce que la sensation exprime, c'est ce retentissement tout entier : toute sensation plonge intimement dans la vie viscérale. Toute sensation est cénesthésique. Toute sensation exprime en termes de conscience le corps entier. Spinoza l'avait entrevu puisque pour lui « une image, c'est une idée qui marque la constitution présente du corps humain bien plus que la nature des corps extérieurs [1] ».

Ce qui dissimule ce grand fait dominateur, c'est la localisation très précise que nous faisons de nos sensations dans les organes sensoriels. Mais cette localisation est acquise : tout le monde le sait, verbalement du moins. Les traités à l'usage des élèves insistent même longuement sur ce point : mais personne ne se rend compte des conséquences considérables de cette théorie des localisations et on ne voit pas combien elle doit modifier profondément nos conceptions sur les phénomènes psychologiques et en particulier sur la sensation, sur le plaisir et sur la douleur. La preuve que cette connaissance du caractère illusoire des localisations demeure verbale, c'est qu'on n'en rapporte pas moins à l'organe du sens seul ce qui est le résultat d'un état très complexe du corps : c'est ainsi qu'on attribue au général l'honneur de la victoire due aux efforts de l'armée entière. Il est si vrai que cette localisation est illusoire qu'elle n'est véritablement précise que lorsque les mouvements explorateurs ont permis, par leur facilité, d'innombrables expériences : aussi localisons-nous fort mal les sensations dont le point de départ se trouve dans des organes inaccessibles au toucher, comme la rate et le foie.

Il importe de noter que l'effet de l'impression externe sur les viscères est immédiat : la conscience n'est qu'un épiphénomène qui apparaît tardivement; elle trouve à son arrivée la défense déjà préparée et elle n'a pour fonction que d'adapter avec une précision et

1. *Ethic.*, II, 25.

une étendue supérieures les mouvements musculaires aux circonstances extérieures. Souvent même elle n'arrive pas, comme dans les exemples cités plus haut d'impressions produisant pendant le sommeil des modifications étendues dans l'organisme. Elle ne surgit pas non plus dans les cas où, par suite des nécessités de la défense, la réaction organique est devenue extrêmement rapide : car on sait que la conscience ne traduit que les états physiologiques qui durent au minimum de 0",02 à 0",04 (pour les sensations lumineuses). C'est ainsi qu'une ombre portée brusquement sur les yeux provoque instantanément, non seulement une modification d'ordre viscéral, mais un acte musculaire de protection : celui de cligner les yeux ou de détourner la tête. La sensation d'une chute commençante nous fait jeter les bras en avant, et les jeunes soldats, même aux grandes manœuvres, baissent la tête sans le vouloir ni le savoir lorsqu'on tire le canon.

Il ne faut pas l'oublier, nous n'avons en quelque sorte la jouissance que d'une part limitée de conscience; nous devons l'économiser, et si l'organisation automatique des acquisitions simples ne la rendait disponible pour des acquisitions plus complexes, nul progrès ne serait possible. Elle n'a d'autre fin que de se rendre inutile partout où cela est possible : elle crée les habitudes, et aussitôt elle disparaît. Aussi lorsqu'une impression se répète fréquemment, la réaction complexe à cette impression se prend en un tout, s'organise et devient de plus en plus rapide. Or, tandis que le temps moyen pour l'apparition de la conscience perceptive est de 0",026, le temps moyen pour l'apparition de la conscience affective (plaisir et douleur) est cent fois plus considérable : de sorte que les sensations ordinaires ne tardent pas à devenir, dès que la réaction est solidement organisée, des états froids.

Tant que la sensation occupe tout le champ de la conscience, il est clair que l'esprit ne peut considérer les rapports de cette sensation avec les souvenirs de sensations antérieures : il est donc nécessaire que chaque sensation, tout en occupant une place dans la conscience (sans cela nous ne la connaîtrions pas) n'occupe qu'une place très petite. En d'autres termes l'intelligence ne peut prendre naissance que lorsque les sensations devenues habituelles cessent d'être entièrement affectives et d'absorber toute l'attention. Tout ce que gagne la connaissance, elle le gagne au détriment de la sensibilité. Une sensation est alors aussitôt reconnue comme semblable à d'autres et classée avec elles automatiquement. La couleur rouge que j'aperçois est immédiatement reconnue comme rouge. A partir de ce stade, la sensation perd presque entièrement son caractère affectif : son

rôle est d'éveiller tout un groupe de souvenirs qui la recouvrent entièrement, et qui même peuvent la supplanter comme dans le cas des *contrastes simultanés*. Il est alors très difficile de démêler en elle un élément qui ne soit purement intellectuel.

Mais après les explications qui précèdent, il est impossible de ne pas admettre que toute sensation, quelle qu'elle soit, a été *à l'origine* affective. La conclusion s'impose qu'une sensation n'est que la traduction en termes de conscience d'une réaction complexe et totale de l'organisme.

Mais cette conclusion fondée sur l'expérience ne fournit qu'une loi isolée, empirique. Il est possible de la déduire, c'est-à-dire de la subordonner à des lois beaucoup plus générales qui l'impliquent, à savoir, aux lois générales de l'évolution et de la vie.

En effet, le caractère saillant de la vie est l'adaptation aux influences externes. Tout être est essentiellement une chose qui réagit contre des forces incidentes. Pour réagir, il faut être actif, car si un être était passif, si, comme une cire molle, il pouvait prendre indifféremment toutes les formes et les garder sans les modifier, rien ne serait contraire à sa nature. Il ne peut y avoir contrariété que là où une force est contrariée, et même chez les minéraux nous sommes obligés d'admettre une force obscure de cohésion : la passivité absolue est inconcevable ; elle n'est que le néant absolu. *A fortiori* les êtres sont-ils actifs et c'est grâce à cette activité qu'ils peuvent s'adapter aux circonstances extérieures. De plus les actes par lesquels se manifeste cette puissance de réagir sont étroitement coordonnés et hiérarchisés : dans les animaux inférieurs ce caractère peut échapper à l'observation, mais il est remarquable chez les animaux supérieurs : les mammifères, par exemple, sont des consensus, des fédérations d'organes fortement solidaires et merveilleusement propres à la défense de la vie. Cette convergence de toutes les fonctions vers une même fin constitue en l'animal une harmonie dans laquelle chaque partie travaille pour le tout, et le tout pour chaque partie.

La réaction du consensus aux excitations externes n'est pas, chez les animaux supérieurs, une simple réaction équivalente aux forces incidentes, mais une véritable explosion, c'est-à-dire un brusque transport de forces sur les points menacés, ainsi que nous le verrons : il est trop évident que les organismes capables à un moment donné d'une dépense de forces considérable ont eu de grandes chances de survie. Par suite les organismes dans lesquels tout était préparé pour un effort instantané très puissant, ont dû plus facilement échapper aux causes de destruction et subsister.

En outre, les animaux ne diffèrent pas seulement par la quantité

plus ou moins grande de forces disponibles : ils ne sont pas identiques les uns aux autres et l'hérédité les a profondément spécifiés. Chacun a son individualité propre et réagit d'une façon particulière. La réaction de l'un en présence d'un excitant diffère de la réaction d'un autre en présence du même excitant. Cette force de réaction dont nous avons d'abord parlé comme d'une force vague et indéterminée, prend des directions précises, se canalise en quelque sorte d'une façon durable et donne naissance à des tendances fondamentales qui se traduiront désormais par des groupes de mouvements appropriés et d'un caractère spécial.

Un animal ne pouvant réagir qu'au moyen de ses muscles, une impression externe produira nécessairement une action musculaire spéciale et adaptée aux causes extérieures de l'impression, ou bien elle manquerait totalement son effet.

Nous avons vu que dans la sensation envisagée comme un tout psycho-physiologique, cette liaison entre l'impression et telle réponse musculaire a *seule* de l'importance, et que l'apparition de la conscience n'est qu'un fait secondaire.

Mais un acte musculaire rapide et intense implique comme condition antécédente ou tout au moins concomitante, une activité plus grande dans la circulation, sans quoi l'effort épuiserait rapidement les muscles et sa prolongation serait impossible. Pas de surcroît de travail sans un surcroît dans l'énergie de l'alimentation.

D'autre part si le sang était insuffisamment oxygéné, la rapidité de la circulation ne servirait à rien : celle-ci doit donc entraîner une surélévation correspondante dans le rythme respiratoire et dans la profondeur des inspirations. Le travail éliminatoire des produits de désassimilation doit être activé : ce qui revient à dire que les fonctions de nutrition dans leur totalité doivent être énergiquement stimulées.

On s'explique maintenant avec facilité que l'impression externe doive être un avertissement destiné à mettre aussitôt l'organisme en état de défense : la sensation, par suite, est liée non à la connaissance, mais à la défense. Elle ne nous donne rien du monde extérieur; *elle est l'expression dans l'unité de la conscience de ce qu'on appelle les effets de l'impression* : effets très étendus puisqu'ils sont la réaction complexe et solidaire que provoque la mise en état de défense de l'organisme. Par suite la sensation est purement individuelle; elle n'exprime que moi-même; elle est proprement l'élément inné, subjectif, irréductible de la connaissance. Et notre connaissance ne peut être qu'un *symbolisme*, car lors même qu'elle paraît pénétrer au plus profond du monde extérieur, elle n'exprime encore que nous-mêmes.

II

Deux cas peuvent se présenter dans cette réaction à une impression externe : ou les forces de surcroît produites par la surélévation du ton vital suffisent à la dépense, ou bien elles ne suffisent pas. Dans le premier cas il y a *plaisir*, dans le second, *douleur*. Sensation, plaisir et douleur sont phénomènes indissolublement liés. Le plaisir et la douleur ne sont que des cas particuliers de la sensation, de toute sensation : ils ne sont autre chose que la constatation par la conscience d'un rapport entre le doit et l'avoir en forces. Ce rapport varie avec l'âge, avec l'état de santé, avec l'état de la nutrition : il n'est jamais le même à deux moments successifs de l'existence, de sorte que le plaisir et la douleur ne sont jamais des états qui *sont*, mais des phénomènes qui se trouvent en un perpétuel devenir, comme le rapport changeant qu'ils expriment.

A première vue, cette vérité paraît être un pur paradoxe : c'est que la localisation assez nette que nous faisons de nos plaisirs et de nos douleurs voile leur caractère essentiel. Mais plus encore que pour la sensation, cette localisation est purement illusoire. Certains faits le prouvent : des malades très sensibles à la douleur sont incapables de la localiser nulle part [1]. A l'état sain, nous localisons d'autant plus nettement que l'impression que cause la douleur agit sur des organes plus susceptibles de mouvements : les douleurs du tact, de la bouche, des divers sens, sont beaucoup mieux localisées que celles des viscères; celles des viscères journellement en contact avec des corps à contours assez nets le sont mieux que celles des viscères en contact avec les aliments déjà réduits en bouillie : celles de l'œsophage sont mieux localisées que celles de l'estomac, celles de l'estomac que celles de l'intestin; celles-ci à leur tour le sont d'une façon moins confuse que ne le sont les douleurs des reins, de la rate, etc.

Les médecins se plaignent que les malades localisent fort mal leurs douleurs lorsqu'elles sont d'origine interne. Nous les localisons passablement parce que nos études d'anatomie nous ont familiarisé avec la place des divers organes et que nous suppléons par des pressions exploratrices externes à l'absence d'indications internes. Mais, les ignorants ne peuvent aucunement localiser la douleur produite par la faim; de plus cette localisation n'est pas toujours nette, même pour les douleurs d'origine périphérique, pour peu qu'elles

1. Voir un cas cité, *Psychol. allem.*, Ribot, p. 113.

soient vives : il y a des patients qui se font arracher une dent saine pour une dent malade.

Remarquons en outre que les plaisirs se ressemblent beaucoup plus entre eux que les causes qui les produisent; que les expressions qui les désignent sont fort peu variées; que les douleurs, surtout lorsqu'elles sont violentes, ont entre elles, quelle que soit leur cause, de vives ressemblances. De plus le plaisir et la douleur peuvent être acquis, « superposés » à certains états de conscience antérieurement indifférents, et les rendre désagréables ou agréables. Le plaisir de fumer, de priser en sont des exemples frappants, ainsi que le goût que prennent des enfants pour leur huile de foie de morue et le dégoût qu'ont pour le café des personnes qui ont absorbé en l'y mêlant de l'huile de ricin.

Enfin le plaisir et la douleur sont des concomitants, des épiphénomènes qui peuvent être séparés des sensations ou des perceptions qu'ils accompagnent. Cela tient à ce fait que le temps moyen nécessaire à la production d'une perception est de 0″,026 et que la douleur n'est sentie qu'une ou deux secondes plus tard. La douleur prend donc cent fois plus de temps que l'acte perceptif le plus court. La pathologie nous fournit des exemples de cette dissociation entre les états intellectuels et la douleur. Des malades sentent le contact d'une barbe de plume, mais ne sentent ni les déchirures, ni les sections de la peau. Dans quelques cas le toucher disparaît, la douleur subsiste : le toucher et la douleur sont donc choses différentes.

L'intelligence peut aussi subsister sans la sensibilité à la douleur; des malades chloroformés peuvent entendre ce qui se dit, sans sentir la douleur : il peut donc y avoir scission entre la sensibilité et l'intelligence; ces cas nous offrent « l'homme réduit à la pure intelligence, cher aux stoïciens ».

De tous ces faits nous pouvons induire que le plaisir et la douleur sont des phénomènes illusoirement localisés, séparables des états intellectuels, surajoutables. En un mot ce sont des *phénomènes généraux*, qui, comme nous l'avons vu pour la sensation, intéressent le consensus tout entier, et non tel ou tel organe en particulier. De là vient leur complexité. Ils n'expriment aucune qualité du dehors, comme le croit Hamilton qui parle d'objets parfaits; ils n'expriment que nous-mêmes, varient comme nous-mêmes : ils traduisent un rapport entièrement subjectif.

Lorsque nous réagissons à une impression externe quelle qu'elle soit, la réaction consomme des forces et si, comme le croyait Léon Dumont, une douleur était liée à toute dépense, la douleur serait bien, comme le veulent les pessimistes, le fonds même de notre vie :

mais il est complètement faux que toute dépense soit douloureuse; notre organisme ne produit qu'une quantité limitée de forces. Les organes de la vie végétative qui travaillent jour et nuit comme le cœur, les poumons, etc., en usent une bonne partie et ce qu'ils ne consomment pas demeure disponible pour les actions qui ne sont que médiatement utiles à la vie, et pour les actions de luxe. Si la réaction à une impression dépense non seulement ces forces disponibles, mais encore fait appel aux forces indispensables à la vie, alors, mais alors seulement, et quelque petite que soit la dépense, il y a douleur. C'est ainsi que l'air frais du matin, agréable en santé, provoque des frissons désagréables en temps de maladie; que le jeu, agréable lorsqu'il y a exubérance de forces, devient pénible dans le cas contraire; qu'une excursion commencée avec un vif sentiment de plaisir s'achève, si elle se prolonge, dans une dépression très pénible. Une action d'abord très agréable finit donc par devenir pénible lorsque la réaction dure trop et s'opère enfin au détriment des forces vives indispensables à la vie.

Ce fait explique que les douleurs aient un caractère d'autant plus dépressif que leur cause attaque des fonctions dont l'intégrité importe plus à la vie : une douleur de dents peut nous laisser notre gaîté, une suffocation provoque aussitôt une souffrance intolérable. C'est que toute atteinte grave fait brusquement tomber le niveau des forces au-dessous du niveau nécessaire et oblige les fonctions vitales à résoudre le problème qu'impose Harpagon à son cuisinier : faire bonne chère avec peu d'argent. Et les douleurs organiques ne proviennent jamais, comme le croit Spencer, d'une inaction excessive des organes, mais bien d'un changement du rapport entre le doit et l'avoir : lorsque de positif ce rapport devient négatif, la douleur fait irruption dans la conscience; elle est le sifflet d'alarme qui indique que le niveau des forces est très bas. Ce changement de rapport peut provenir d'une exagération de la dépense, ou bien d'une diminution dans les recettes. La cause dans les deux cas est la même : le terme seul qui change varie. Lorsque ce rapport devient fortement négatif, un appel de forces instantané a lieu partout où il y a des forces non rigoureusement indispensables à la vie.

La preuve cruciale de cette assertion est fournie par un cas qui paraît la contredire formellement : je veux parler de la contraction des muscles de la face sous l'influence de la douleur. Cette contraction semble impliquer une dépense, et, qui pis est, une dépense inutile. Or il n'en est rien : la dépense est effectuée par des muscles de petit volume dont la contraction peut *seule* rendre complet le relâchement de muscles plus volumineux; « par une légère tension des

fléchisseurs, nous poussons le relâchement des muscles véritables de l'effort, qui sont les extenseurs, beaucoup plus loin que par l'absence de stimulation[1] ».

Cette inutile dépense de force est donc, attentivement considérée, une mise en liberté de forces.

Il est si vrai que la réaction aux impressions douloureuses s'effectue au détriment des forces indispensables à la vie qu'une prostration durable succède toujours aux mouvements désordonnés, convulsifs produits par une profonde douleur : et cette prostration est plus intense et plus durable que la prostration provoquée même par de violents efforts musculaires, non accompagnés de douleur.

L'épuisement consécutif à une réaction douloureuse est attestée en outre par des faits nombreux : une mélopée musicale un peu triste provoque une diminution dans l'intensité de la pression dynamométrique[2]. Dans la douleur la voix s'affaiblit, devient grave, caverneuse par suite du relâchement des muscles du larynx : les traits se relâchent; l'attitude générale est infléchie. La mélancolie correspond à un état de dépression générale. Les expériences de Gratiolet et Fontana prouvent que la pupille se dilate sous l'influence de la douleur comme sous l'influence de la fatigue. Le tremblement des membres, de la mâchoire inférieure, l'impressionnabilité au froid dans les grandes douleurs, la syncope dans les cas extrêmes, tout cela prouve à l'évidence combien est ruineuse la réaction à des impressions douloureuses. La respiration se ralentit, la température peut même s'abaisser, suivant Mantegazza, de 2 degrés lorsque la douleur est très profonde. Le chagrin diminue la production du lait chez les femmes, du suc gastrique chez le chien. En résumé toutes les fonctions organiques subissent une dépression telle qu'une extrême fatigue peut à peine en produire une aussi forte.

La nature même des larmes paraît changée : elles ont une action irritante que n'ont pas les larmes de joie, ce qui tient peut-être à une élaboration insuffisante.

Au contraire, le plaisir est comme le chant de triomphe de l'organisme. Il indique le bon fonctionnement de la machine qui marche à haute pression. Il est la conscience d'une surabondance de forces et, comme le dit Descartes, le sentiment de quelque perfection. Lorsque l'organisme produit plus de forces qu'il n'en consomme, il y a surcroît, surproduction et ce surplus doit se dépenser aussitôt. Et par un effet de répercussion, plus la force produite est considérable, plus

1. Bell, *Anatomy of expression.*
2. Féré, *Sensat. et Mouvem.*, p. 38.

les fonctions digestives, nutritives deviennent actives : par suite elles tendent à produire de plus en plus jusqu'à une limite supérieure qu'il est impossible de dépasser. A cet état correspond une sensation de plaisir intense et volumineux : on se sent vivre, on est gai, exubérant. Toutes les dépenses sont aussitôt réparées avec abondance : la respiration est ample, on a le cœur léger, c'est-à-dire que les mouvements en sont vigoureux; chez les femmes qui nourrissent, « une montée » de lait se produit, bientôt suivie de plusieurs autres. Les expériences de Claude Bernard sur un chien prouvent que la joie augmente la production du suc gastrique. Les mouvements par lesquels se traduit le plaisir diffèrent essentiellement des mouvements de la douleur : les traits prennent une expression souriante; l'annonce d'un congé inattendu provoque chez les lycéens des cris perçants, des gambades, des sauts; le rire provient, comme les sanglots, de mouvements saccadés du diaphragme, mais aucune dépression ne suit cette dépense de forces, ou, s'il y a dépression légère, rapide est la réparation. Le saut produit par une brûlure n'a rien non plus de commun avec les gambades de l'écolier qui passe de son étude dans une cour ensoleillée : dans le premier cas la force est prélevée sur les réserves nécessaires à la vie normale; dans le second cas, elle est la dépense d'un surplus, puisque rien n'atteste le passage de l'onde de plaisir, sinon le ton de vie surélevé pour quelque temps encore.

Les mouvements traduisant le plaisir sont énergiques, vifs, rapides : la pupille se contracte; la force dynamométrique augmente et tout indique redoublement de vitalité.

Le plaisir provient si manifestement d'un surcroît de forces, qu'il accompagne surtout les fonctions très actives, et qui dépendent d'un substrat physiologique abondant et que renouvelle rapidement la nutrition. Le sens visuel et l'ouïe sont rarement réduits à emprunter au fonds commun : aussi quelle variété de plaisirs ne devons-nous pas à ces privilégiés? Quant aux viscères chez qui toute perturbation est si grave, ils côtoient toujours la douleur : nous ne prenons guère conscience distincte d'eux que par la souffrance; ils sont les prolétaires infatigables qui travaillent uniquement pour vivre et pour permettre à d'autres de jouir.

Encore une fois l'être le plus capable de plaisir est l'être qui dispose d'un surcroît de forces et d'activité : et ce surcroît même rend facile le renouvellement large et rapide des forces. Le plaisir engendre le plaisir. L'inactivité est un supplice pour l'enfant bien portant et pour l'adulte. Qu'est-ce que le jeu, sinon l'activité pour l'activité? L'activité, sans autre but qu'elle-même, est une abondante

source de plaisirs : sans cela comment comprendre le grimpeur de montagnes? Gogol nous montre Pétrouchka qui lit le plus possible, mais à qui peu importe la nature du livre : « Ce qui lui plaisait, ce n'était pas ce qu'il lisait, c'était l'*acte* même de la lecture. Il n'en revenait pas de voir qu'il sortait éternellement des mots dont le diable seul sait ce qu'ils veulent dire. »

Mais cette liaison du plaisir et de l'action n'est pas non plus une simple loi empirique : elle peut être déduite des lois générales de la vie. Il est clair que, si la lutte était purement défensive, la misère physiologique et la dégénérescence ne tarderaient pas à apparaître. Les êtres s'useraient à ce supplice de Sisyphe. La lutte vraiment féconde est la lutte pour le surplus, la lutte active d'êtres qui se dépensent abondamment dans toutes les directions. Sans cela, aucun progrès n'eût été possible. Darwin n'a pas vu cette vérité si importante. L'évolution fixe les conquêtes successives, oui, mais ces conquêtes sont le fruit de l'activité, de « l'insatiabilité » des êtres, et non d'une lutte défensive et stérile.

Darwin n'a compris que cette *lutte pour la vie* : aussi sa doctrine a-t-elle pris ce caractère sec et sauvage qui a jeté dans l'opposition tous les esprits délicats. Un être qui n'a de forces que pour la défensive n'a guère de chances de s'améliorer, mais il a toutes les chances pour déchoir. Ceux-là seuls réussissent qui peuvent aller hardiment de l'avant, et ceux qui sont capables d'efforts énergiques et soutenus rencontrent naturellement le plaisir sur leur route. C'est sans doute ce qui a amené Spencer à dire que le plaisir produit un accroissement de vitalité. Le plaisir ne peut produire cet accroissement, pas plus que l'ombre d'un corps n'a d'influence sur le corps qui la projette : le plaisir est le signe d'un accroissement, et il est superflu de dire que cet accroissement produit une augmentation de vitalité.

D'autre part la difficulté d'expliquer les plaisirs nuisibles tombe devant la théorie que nous venons d'exposer : la conscience est un témoin et non un prophète. Elle constate ce qui est, non ce qui doit être. Y a-t-il énergique surévélation du ton vital, elle la traduit en un vif plaisir. Une réaction suit-elle, amenant une forte dépression, aussitôt elle se déjuge : elle vit dans le présent, non dans l'avenir.

Et Spencer, qui essaye d'expliquer bien subtilement, par une non-adaptation, le fait qu'il y a des plaisirs nuisibles, est encore imbu d'un finalisme étroit : il pense que le plaisir et la douleur ont été donnés à l'animal *pour l'avertir*! Qu'ils l'avertissent aujourd'hui, il n'y a pas de doute; mais, comme ils sont des effets, non des causes, ce rôle de moniteurs leur vient de la loi d'association qui nous

permet de prendre pour signe de quelque chose une chose qui est liée à cette autre par un lien de séquence très constant; mais cette induction qui réussit généralement, il faut se garder de l'ériger en loi de la nature, et de vouloir attribuer à la conscience le don des prévisions à longue échéance.

La seule objection, à mon sens décisive, contre notre théorie, serait la présence d'une douleur dans la conscience, le niveau des forces demeurant très élevé : un seul fait de cette nature, bien constaté, offrirait une difficulté insurmontable. Or de tels faits existent : par exemple l'idée d'une sensation douloureuse peut être elle-même douloureuse quand bien même le rapport entre la dépense et l'avoir demeure positif. Si la sensation traduit une réaction, il est clair que le souvenir ne différant qu'en degré de l'état présentatif, traduit lui aussi une réaction : mais cette réaction est très atténuée, et cependant il y a douleur.

L'explication de cette apparente anomalie est facile.

Nous savons qu'en présence d'une impression la réaction entame les réserves et que la douleur se produit. Le souvenir de cette impression produit aussi une douleur; mais remarquons-le, cette douleur est fort atténuée : c'est moins une douleur réelle qu'un chagrin, un malaise. Rarement la douleur va jusqu'à la douleur violente, et le chagrin n'est si pénible que par sa durée et par ses effets physiologiques accumulés pendant longtemps.

Toutefois cette douleur, quelque atténuée qu'elle soit, contredit la théorie. Mais il faut se souvenir que la réaction douloureuse à l'impression ne tarde pas, par la répétition, à former un système bien lié, un tout connexe, si bien que petit à petit les associations des éléments deviennent très étroites. Dès lors, la réaction atténuée occupe la place de l'autre, se conduit comme l'autre : et lors même qu'il y a surabondance de forces, l'appel se faisant dans les voies de conduction organisées, prend les forces aux viscères. C'est un simple résultat de la loi d'habitude.

On peut trouver des preuves de cette explication dans ce fait que même au milieu d'une surabondance de forces, un chagrin léger influe aussitôt sur l'estomac, sur le cœur. Des idées pénibles prolongées finissent par ruiner la santé : une inquiétude même légère porte atteinte à la nutrition.

Cette systématisation qui fait de chaque état habituel un tout fortement lié, susceptible d'être mis en action par de fugitifs souvenirs, nous permet de résoudre la difficulté si embarrassante à première vue. On démontrerait de même qu'une tendance représentative, en quelque sorte réduite à un schéma, se conduit comme la tendance

présentative : grâce à la liaison de la tendance pénible à l'état fort, avec l'appel au fonds de réserve, le schème, même lorsque le niveau des forces est élevé, fait appel à ce fonds de réserve.

Tout état présentatif a pour substrat physiologique un système lié d'éléments nerveux : le même substrat est le support de l'état représentatif correspondant. Il n'est pas étonnant dès lors que l'état faible puisse produire une douleur à l'état faible aussi. Les cas d'ailleurs rares où un souvenir peut engendrer une douleur aussi vive que le ferait l'impression elle-même, sont de véritables cas d'hallucination dans l'ordre de la sensibilité.

En résumé, nous avons prouvé que dans tous les cas où la réaction dont la sensation est la traduction en termes de conscience, consomme les forces nécessaires à la vie, il y a douleur. Nous avons facilement démontré que les cas qui paraissent formellement contredire cette théorie générale, s'y laissent ramener par un simple effort d'analyse, et fournissent une nouvelle preuve de nos conclusions. Nous sommes donc fondés à dire : 1° que la sensation n'est que la traduction en termes de conscience des prétendus effets de la sensation, et 2° que le plaisir et la douleur sont une simple constatation par la conscience que les effets de la sensation entament ou n'entament pas les forces nécessaires à la vie.

JULES PAYOT.

REVUE GÉNÉRALE

MISÈRE ET CRIMINALITÉ

La France criminelle, par **Henri Joly** (Paris, Cerf, 1889). — La Sociologia criminale, par le **Dr Colajanni**, second volume (Catane, Filippo Tropea, éditeur).

On a beau vanter les hommes *unius libri*, ils sont dangereux et ennuyeux; et il en est souvent ainsi des comptes rendus d'un seul livre. Aussi, quand un critique a la chance de pouvoir rapprocher et entremêler deux ouvrages contemporains propres à se compléter ou à se réfuter l'un l'autre, il ne doit pas perdre l'occasion de cet utile rapprochement. Le nouvel ouvrage de M. Joly est une suite, comme celui de son antipode et allié sicilien; après avoir fait de la psychologie criminelle dans son ouvrage antérieur, dont nous avons rendu compte, il fait, dans celui-ci, de l'ethnographie, de la géographie, de la sociologie criminelle, à un point de vue exclusivement français. M. Colajanni s'ouvre un champ plus vaste : la statistique comparée du monde entier, dans la mesure où elle est connue; et, du reste, Français de cœur, l'un des plus ardents et des plus dévoués amis que notre patrie compte sur la terre de Crispi, il puise de préférence parmi nous ses exemples et ses documents. Sans doute, ce socialiste et ce chrétien ne parlent pas la même langue, c'est le cas d'employer cette locution, mais ils s'associent dans une guerre commune contre l'explication naturaliste du crime et du criminel, dans une même antipathie manifeste contre l'école lombrosienne et une préférence chaleureuse accordée aux explications tirées des conditions sociales. A l'un comme à l'autre, je ne puis m'empêcher de reprocher parfois un certain excès d'abondance ou de complaisance en leur propre sens; mais ils sont nourris de faits patiemment recueillis soit par des recherches personnelles, soit par d'instructives compilations et des comparaisons fécondes. Ces eaux courantes sont très poissonneuses, et il fait bon y naviguer, ne serait-ce que pour y pêcher.

Le sentiment qui leur est commun, et qui les pénètre, c'est celui de la solidarité universelle même dans le crime, de la participation, inconsciente et atténuée, mais réelle, de tous, à la faute d'un seul. Voilà

pourquoi ils repoussent avec tant de force « la théorie métaphysique de l'atavisme, ou toute autre doctrine qui voudrait concentrer le poids entier du crime sur quelques individus mal nés, afin d'en décharger tous les autres [1] ». Ils ne veulent pas de cette damnation positiviste, de cette prédestination physiologique au mal. Ils savent bien que, lorsque dans une foule ameutée, un meurtre est commis, il est plus collectif qu'individuel, et que, même dispersés et isolés physiquement, les concitoyens, les contemporains forment toujours une foule à vrai dire, se soulèvent puissamment et se poussent entre eux par une sorte de houle invisible et parfois irrésistible. — Ils ne croient pas, malgré Schopenhauer, à l'immutabilité prétendue du caractère moral; et, sur ce point, Colajanni mérite d'être médité. Mais il ne faut pas perdre de vue en le lisant une distinction essentielle qui permettrait d'accorder sa manière de voir avec celle de ses adversaires : c'est pour n'en avoir pas tenu compte, soit dit entre parenthèses, que de très bons esprits, parmi les anthropologistes, ont rejeté d'emblée et sans examen ma théorie particulière sur la responsabilité morale. Ne confondons pas l'identité de la personne au sens biologique, individuel, du mot, avec son identité au sens social. Identité signifie toujours changement, comme repos signifie toujours mouvement, mais *minimum* ou *espèce* de changement, de mouvement, dont on n'a pas à s'occuper, *relativement à l'objet qu'on vise*. Or, tel degré ou telle nature de modification qui suffit parfaitement pour opérer une transformation complète de la personne aux yeux du moraliste, peut fort bien laisser subsister l'intégrité du caractère individuel aux yeux du psychologue naturaliste. Pour celui-ci, la personne se caractérise par la singularité unique d'un certain faisceau, d'un certain équilibre, M. Paulhan dirait d'un certain système, de tendances innées, diverses et inégales, qui sont susceptibles d'ailleurs d'être employées aux fins sociales ou antisociales les plus contraires; mais, pour l'autre, pour le sociologue, elle est caractérisée essentiellement par un certain système de fins habituelles, de sentiments acquis, où la personne naturelle trouve son emploi spécial. Un individu n'est pas devenu physiologiquement ni même psychologiquement autre, parce que son audace naturelle, après s'être longtemps exercée en aventures maritimes, en férocités de brigandage, s'est tournée en bravoure militaire, en voyages scientifiques d'exploration; mais il est devenu socialement autre; et, par suite, le juger coupable, c'est-à-dire blâmable (je ne dis pas damnable, ni même nécessairement haïssable), à raison de crimes commis par lui avant sa conversion, ce serait aussi injuste que d'imputer à un fou guéri les actes extravagants commis pendant un accès de sa folie passée. Ce qui est vrai des individus l'est aussi des peuples. Quand un peuple, tel que le peuple écossais, qui, il y a deux siècles à peine, dépassait en cruauté sanguinaire et vindicative, en chiffre d'homicides, la Sicile et la Corse, se

1. Joly, p. 403.

montre à nous maintenant le plus doux, le plus inoffensif de l'Europe, classé *le plus blanc de tous* sur la carte du meurtre et de l'assassinat; quand les Bulgares, les Serbes, les Cosaques, les Piémontais, les Romagnols, les Suisses, et beaucoup d'autres, sans oublier les insulaires des Marquises, ces anciens cannibales changés en paisibles laboureurs, nous présentent un phénomène pareil; et quand, à l'inverse, la Grèce moderne comparée à la Grèce antique, la Calabre comparée à la Grande-Grèce, nous offrent le passage de la civilisation la plus humaine à la plus cruelle barbarie; est-ce que nous ne sommes pas autorisés à dire que le caractère ethnique de ces peuples, au point de vue social, le seul qui nous intéresse pratiquement, a changé du tout au tout?

La distinction précédente nous fait comprendre aisément pourquoi des nations de même race ont des caractères moraux si souvent opposés. Il n'est pas de race qui ne soit civilisable ou *barbarisable*, et sous les formes les plus multiples de civilisation ou de barbarie, de même qu'il n'est pas de caractère naturel qui ne puisse être empiré ou amélioré, et de bien des manières différentes, par l'effet de l'éducation. L'histoire de Rome est une démonstration éclatante de cette vérité, et je m'étonne qu'un Italien n'en soit pas frappé. Qu'est-ce que l'Empire romain, en ses quatre ou cinq siècles d'assimilation civilisatrice, si ce n'est une sorte de grand et glorieux concours ouvert à toutes les races de toutes provenances et de toutes couleurs, et où chacune d'elles tour à tour, italique, espagnole, arabe, gauloise, germaine, punique et libyenne, a gagné le prix de l'éloquence, de la poésie, des armes, et s'est assise sur le trône des Césars? Par le greffage de la romanisation sur une immense échelle, bien au delà des limites mêmes de l'Empire, il n'est pas de sauvageon humain qui n'ait porté des fruits savoureux [1]. — Mais laissons, si l'on veut, cet exemple classique; il en reste assez, que nous fournit M. Colajanni, pour nous prouver le rôle secondaire que joue la race dans la moralité. Parmi les Peaux-Rouges, à côté de tribus voleuses, nous en voyons d'autres, de même sang, très honnêtes. Le Mongol, lâche et couard en Chine, est resté brave au Japon. Les Juifs, commerçants, banquiers, usuriers en Europe, haïssent le commerce en Abyssinie, et y pratiquent l'agriculture; dans le Caucase, ils sont belliqueux. Les Monténégrins sont aussi violents et vindicatifs que leurs frères les Serbes sont doux et cléments. Les Français du Canada ne ressemblent guère non plus à leurs cousins d'Europe...

On dira peut-être : Si l'action de la race et de l'hérédité sur la production criminelle est contestable, celle de l'âge et celle du sexe, au moins, sont évidentes, puisque, partout, la criminalité des femmes est très inférieure à celle des hommes, et que, partout, le tribut payé par les âges successifs à la criminalité va s'élevant jusqu'à l'âge adulte, puis s'abaissant. — Mais, ici même, interviennent des causes sociales

1. Et la *christianisation* de tant de races diverses : quelle transformation plus profonde encore!

cachées. En ce qui concerne les âges, nous en avons la preuve par la variabilité constatée de l'âge où se produit la criminalité *maxima*. En moyenne, c'est 25 ans; mais, d'un pays à l'autre, l'écart est considérable, et la précocité des malfaiteurs paraît croître à mesure qu'ils se civilisent. Encore y a-t-il des exceptions; Colajanni, d'après Ferri, nous donne un tableau instructif de la proportion des détenus mineurs dans les prisons des divers pays. Cette proportion est, sur 100 détenus, de 27 en Angleterre, de 20 en Belgique, de 10 en France, de 8 en Italie, de 2 en Prusse, etc. Ce dernier chiffre a lieu de surprendre. Le premier, très élevé, semble indiquer que les jeunes Anglais sont bien avancés pour leur âge et contredit ainsi — la remarque est de Colajanni — le préjugé courant sur le tempérament réputé retardataire des races septentrionales. En Angleterre, du reste, la délictuosité des mineurs est en voie de décroissance, tandis qu'elle fait des progrès effrayants parmi nous [1]; c'est d'autant plus alarmant que, la fécondité des mariages français étant bien inférieure à celle des mariages britanniques, le chiffre proportionnel des mineurs dans la population totale de notre pays est moins élevé. Leur participation à la criminalité générale est donc encore un peu plus forte qu'elle ne semble résulter des statistiques. Il est curieux d'observer que, moins nous avons d'enfants, moins nous les surveillons. On aurait pu espérer le contraire comme dédommagement du déclin relatif de notre population. Il paraîtrait naturel d'élever avec plus de soin et de succès sa famille diminuée en nombre. Mais la raison pour laquelle on a moins d'enfants est aussi celle pour laquelle on les élève plus mal, tout en les outillant mieux de connaissances : à savoir, l'insouciance relative des intérêts futurs de la famille (et aussi de la patrie) au delà de la vie des individus actuels. La préoccupation mystique de la vie posthume, chez nos aïeux, avait au moins cela de bon, pratiquement, d'orienter beaucoup plus loin leur prévoyance; et, bien que le souci dominant du supra-terrestre eût dû, ce semble, les rendre plus indifférents à la prolongation et à la prospérité terrestre de leur race, il arrivait, au contraire, le plus souvent, sauf chez les célibataires ecclésiastiques, que l'habitude d'outrepasser dans leurs calculs leur vie actuelle, de sacrifier en partie celle-ci à l'autre, les disposait à s'inquiéter davantage de leur postérité, à la vouloir nombreuse et durable, honorable et prospère, et à s'imposer des privations, à eux et à leurs enfants présents, en vue de ce but éloigné. Par une association inverse d'idées, la visée exclusive de la vie présente, bien qu'elle eût dû logiquement accroître notre désir de revivre longtemps et honorablement dans nos petits-neveux, nous a déshabitués des *longs soucis*, sinon des *vastes pensées*. — Sur cette « diminuation de la famille », M. Joly a un chapitre bon à relire. « De plus en plus, nous voyons augmenter les divorces et diminuer les nais-

1. Et dans toute l'Europe, sauf l'Espagne qui participe seule au privilège anglais de cette diminution.

sances », sauf les naissances naturelles qui, de 7,5 pour 100 en 1881, ont attteint, en 1888, la proportion de 8,5 pour 100 ! Et les départements où le divorce fleurit le plus, Seine, Aube, Hérault, Bouches-du-Rhône, Somme, Seine-Inférieure, Eure, Calvados, Aisne... nous les connaissons, ce sont précisément les plus fertiles en crimes et en délits.

En ce qui concerne l'influence du sexe, M. Colajanni et M. Joly ne sont pas très loin de s'entendre. Ce dernier, en dépit des chiffres, ne croit pas la femme meilleure que l'homme, et mettrait volontiers à son passif tous les crimes masculins qu'elle suscite. Mais, dans la mesure où sa délictuosité est réellement moindre, il explique la chose par sa religiosité plus grande. L'écrivain sicilien, il est vrai, semble rendre hommage à la bonté de la femme : combien n'a-t-on pas vu de femmes, sauvages même, se jeter aux pieds de leur mari pour obtenir la grâce de prisonniers prêts à être exécutés ! Mais son dévoûment, suivant lui, n'a rien d'inné et résulte de ses conditions sociales ; la fréquence de ses délits spéciaux, ses propensions à l'infanticide, à l'empoisonnement, au vol domestique ou dans les magasins de mode, montrent qu'elle n'a pas, naturellement, plus de pitié ni de probité que l'homme. Au surplus, sa bonté native, admise par hypothèse, ne peut, dit-il, suffire à expliquer son moindre contingent criminel, qui varie entre le dixième et le tiers du nôtre. Il croit que cet écart considérable des chiffres a sa source dans les différences des conditions sociales propres aux deux sexes. Seulement, en spécifiant ces conditions, il ne se place qu'au point de vue économique, et fait de vains efforts pour essayer de nous démontrer que, si la femme pèche moins, c'est qu'elle souffre moins de la faim, et est, en tout pays, mieux partagée que l'homme en fait de bien-être et de luxe. J'avoue que, des deux explications, aucune ne me satisfait pleinement ; mais la seconde est assurément beaucoup moins satisfaisante que l'autre. La première dans une certaine mesure s'accorde avec les chiffres de la statistique. Nous voyons la criminalité de la femme se rapprocher de celle de l'homme dans les départements bretons, où l'homme est presque aussi religieux que la femme, et dans les villes, dans les pays très civilisés où la femme est presque aussi irréligieuse que l'homme. M. Joly peut, jusqu'à un certain point, invoquer ces résultats. Il pourrait aussi insinuer que si, en France, la criminalité relative de la femme a baissé par degré depuis 1830, descendant de 20 à 14 pour 100 accusés ou prévenus des deux sexes, la distance toujours croissante qui sépare chez nous les hommes des femmes au point de vue des croyances et des pratiques religieuses n'est peut-être pas étrangères à ce fait [1], susceptible d'ailleurs de bien d'autres explications. Mais comment M. Colajanni explique-t-il, à l'aide de son principe cardinal, que l'écart des deux criminalités soit plus grand en Italie qu'en Angleterre, et dans les campagnes, en général,

1. En Espagne aussi, et en Prusse (voir Colajanni, p. 99), la criminalité relative de la femme va s'abaissant.

que dans les villes ? Est-ce que cette moindre criminalité de la femme italienne comparée à la femme anglaise, et de la femme rurale comparée à la femme citadine, tiendrait à ce que la femme jouit en Italie d'une aisance bien plus grande qu'en Angleterre [1], qu'elle est plus riche et plus heureuse aux champs que dans les grands centres? Le contraire pourrait être avancé avec vraisemblance. Nulle part, plus que dans les milieux ruraux, la compagne de l'homme n'est traitée par lui en esclave ou en bête de somme et le degré de civilisation d'un pays se reconnaît à l'amélioration du sort féminin. — Puisque le champ des hypothèses est ouvert, je propose la suivante, qui n'est point galante à la vérité, mais qui, j'en ai peur, pourrait bien être plus solide: qui sait s'il n'en est pas de la femme comme du nègre, lequel, avant son émancipation, présentait d'après les statistiques françaises ou anglaises, dans toutes les colonies [2], une criminalité très inférieure à celle du blanc, et, depuis qu'il est émancipé, est devenu beaucoup plus criminel que ce dernier? La femme assurément est plus libre, plus affranchie en Angleterre qu'en Italie, dans les villes que dans les campagnes.

Les abandons d'enfants, qui se multiplient en France et à Paris depuis quelques années, ont fourni à M. Joly un nouvel argument sérieux contre Lombroso. Disons d'abord que la progression douloureuse dont il s'agit, celle des enfants, soit naturels, soit même légitimes, abandonnés *matériellement*, c'est-à-dire tout à fait, par leurs parents, ne date pas d'hier; mais le chiffre s'en est élevé de 26 000 en 1861 à 43 889 en 1885, pour toute la France; et pour Paris, de 2320 en 1877 à 3151 en 1883. Or ces pauvres enfants dont l'Assistance publique à Paris devient la mère et qu'elle place autant qu'elle peut parmi d'honnêtes cultivateurs de la Nièvre, comment, plus tard, se conduisent-ils ? On admettra sans peine que, nés de l'hymen du vice avec la misère, ils doivent porter en naissant les plus mauvais germes, les plus perverses inclinations; et si l'hérédité jouait ici un rôle prédominant, leur conduite devrait-être déplorable. Il n'en est rien : les cultivateurs qui les ont accueillis n'ont que rarement à s'en repentir, et, dans ce département, l'un des plus blancs sur la carte criminelle, ces néo-paysans ne font point tache appréciable.

Mais, au lieu d'effleurer des questions d'ordre secondaire ou d'une portée simplement négative, il est préférable de nous concentrer sur la discussion d'un problème capital fort bien traité, quoiqu'en deux sens opposés, par nos deux écrivains. Il s'agit de savoir, l'explication lombrosienne étant écartée, si, parmi les « facteurs sociaux », la misère et la richesse sont les conditions majeures de l'immoralité ou de la moralité des individus. M. Colajanni l'affirme, M. Joly le nie. Le

1. D'après M. Messedaglia, cela tient à ce que la femme anglaise participe plus activement à la vie publique...??

2. Voir *le Crime en pays créoles*, par le Dr Corre (Lyon, Storck, 1889).

savant sicilien, qui sent très bien les difficultés de sa thèse, prétend les résoudre au moyen de certaines distinctions, très justes du reste. Ce n'est pas la quantité des richesses, il a raison de le dire, qui importe surtout ici ; sans cela, comment expliquer que, depuis cinquante ou soixante ans, la fortune publique ayant quadruplé en France, la criminalité au lieu d'y diminuer des trois quarts y ait triplé? Ce qui importe, c'est la répartition des richesses et leur sécurité, plus que leur production et leur accroissement rapide; point de vue tout juste opposé à celui des économistes ordinaires. Les meilleures assises de la moralité, à son avis, sont donc le *maximum de stabilité* et le *minimum d'inégalité* des fortunes. Un peuple peut voir chaque année l'inventaire de ses valeurs immobilières grossir sans que le bien-être y progresse ; la Belgique a eu beau s'enrichir dans le dernier demi-siècle, le nombre des individus entrés dans les dépôts de mendicité s'y est élevé de 1642 en 1835 à 14542 dans ces dernières années [1]. Cette distinction étant posée, on y peut trouver une double raison de comprendre la haute criminalité de l'Italie, où la fortune publique est à la fois très basse et très inégalement répartie. A ce sujet, l'auteur nous trace de la misère italienne un tableau impressionnant. — La misère engendre le vagabondage ou la prostitution, qui engendrent le délit, masculin ou féminin. Quand on s'occupe de la faim, dans les romans ou au théâtre, on ne parle que de la faim *aiguë* pour ainsi dire; mais la *faim chronique*, qu'on oublie, est, en sociologie, d'une importance bien supérieure. La source économique de la délictuosité apparaît de plus en plus clairement dans les statistiques. En ce qui a trait au mobile présumé des méfaits, on y voit grandir sans cesse la proportion de ceux qui sont attribués au mobile de la cupidité. On y voit aussi les années de crises alimentaires ou industrielles y coïncider avec une recrudescence de crimes, en Belgique, en France, en Suède et Norvège, en Angleterre, aux États-Unis, à Berlin (p. 560 et s.). La courbe des délits contre les personnes y est partout d'une allure plus régulière, moins brusquement accidentée, que les courbes extrêmement pittoresques des délits contre les propriétés ; n'est-ce pas parce que le facteur économique a une action plus directe sur ceux-ci que sur ceux-là? Enfin, après chaque guerre civile ou extérieure, les deux courbes subissent une hausse sensible; mais le réveil des instincts belliqueux, si fatal aux mœurs, à quoi est-il dû, si ce n'est au malaise économique qui est au fond de tous les conflits humains?

A première vue, déjà, bien des objections s'élèvent contre cet énoncé de principes. Si la criminalité avait réellement pour cause la mauvaise répartition des richesses, l'Angleterre, où se touchent les extrêmes de la pauvreté et de l'opulence, devrait être le pays le plus criminel de l'Europe. Elle est l'un des moins fertiles en crimes, parmi les grands

1. Exemple assez mal choisi d'ailleurs. Comment se fait-il que, le *mal-être* ayant grandi, par hypothèse, en Belgique, le crime et le délit y aient diminué? Cela ne s'accorde guère avec les idées de l'auteur.

États. Est-il permis de dire, après cela, que, si la criminalité suisse est inférieure à celle des autres États européens, c'est parce que, dans cette petite nation, la fortune est divisée avec une égalité remarquable? La vérité est que, des deux conditions principales de la moralité, *minimum d'inégalité* et *maximum de stabilité*, distingués par M. Colajanni, la seconde, contrairement à sa pensée, est bien plus importante encore que la première. Dans une société où les fortunes sont très inégales, mais très stables, comme en Angleterre, il se peut que la résignation forcée produise une honnêteté de lassitude. Mais dans une société où les fortunes sont très peu solides, comme dans certains départements français, elles ont beau être très égales, l'insécurité y produit ses déplorables effets habituels, et la gêne de tous s'y accroît par l'émulation générale dans le luxe imprévoyant. — Je ne puis concéder à M. Colajanni certains résultats numériques dont il s'empare. Par exemple, la statistique prussienne de Starke, citée par lui, montre qu'en Prusse il y a eu, de 1854 à 1867, une diminution progressive des délits, suivie d'une augmentation graduelle à partir de cette dernière date. Or, je ne sais aucune raison de croire que, dans l'intervalle des deux dates indiquées , la situation économique de la Prusse se soit améliorée, ni qu'elle ait empiré depuis Sadowa. Mais j'observe que, en France aussi, — et cette coïncidence me paraît valoir la peine d'être remarquée, — la statistique révèle un abaissement continu de la courbe des crimes *et des délits* à la fois, depuis 1853 jusqu'à 1865. C'est l'oasis de la criminalité française, et elle s'est produite précisément en même temps que l'éclaircie de la criminalité prussienne. Ce rapprochement me paraît révéler l'action d'une cause commune aux deux pays, et qui pourrait bien être le raffermissement momentané de la paix et de l'ordre intérieur, de l'ordre même despotique, et, spécialement, le retour à la sévérité de la répression.

J'admets pleinement, pour le présent et encore plus pour le passé, la vertu *criminogène* du militarisme. Mais est-il vrai que la guerre soit une lutte pour la vie? Pour la vie sociale peut-être, pour la vie sociale souvent la plus haute, la plus compliquée, la plus spirituelle; mais non toujours, ni d'ordinaire, pour la vie physiologique, individuelle, animale, la seule qui pose aux belligérants le dilemme : manger ou être mangé. Si beaucoup de conflits internationaux ont la cupidité pour cause, cela ne veut pas dire la misère. Ce sont les peuples riches au contraire, tels que Venise, Florence, l'Athènes antique, etc., qui, pour accroître leurs richesses, sont portés à prendre les armes, quand ce n'est pas pour étendre leur pouvoir et attiser le feu de leur gloire. Rien n'obligeait les Romains à chercher querelle au monde entier ni les Athéniens à faire l'expédition de Sicile ou à se battre avec les Spartiates pour l'hégémonie. Les uns auraient pu avec profit se borner à cultiver le Latium, comme les autres à faire le commerce maritime. Même dans nos guerres coloniales, il y a plus d'émulation internationale et d'ambition que de *concurrence vitale*. On bataille non pour le pain, mais pour le luxe.

La guerre elle-même est devenue le plus grand des luxes, le plus bête et le plus coûteux. Pendant les guerres contre la République et l'Empire, la Grande-Bretagne a vu se multiplier dans son sein les délits, les rébellions, les soulèvements; et, de l'autre côté de la Manche, dans notre pays, le même tourbillon sanglant a déchaîné la même épidémie criminelle. Pour l'Eure, nous savons par M. Joly qu'une statistique officielle du premier Empire a révélé une augmentation notable des homicides et des vols de 1789 à 1805; et il est fort possible qu'un fait analogue se soit produit chez nous un peu partout. Quoi qu'il en soit, n'ayant égard qu'à la recrudescence du délit britannique, pendant cette période, je me demande s'il est permis à M. Colajanni de l'expliquer entièrement par le malaise économique. Pourquoi pas aussi bien par l'effervescence des idées et des passions politiques ou patriotiques? En tout cas, ces dernières causes ne sont-elles pas les seules qui aient provoqué ce long duel d'un quart de siècle entre le Français et l'Anglais?

Le plus spécieux des arguments que notre auteur puisse invoquer en faveur de sa thèse, c'est le tableau, un peu idyllique peut-être, mais conforme au récit des voyageurs, qu'il nous trace des communautés égalitaires, encore éparses çà et là sur divers points du globe, en attendant leur évanouissement prochain. C'est là, d'après lui, que le maximum de stabilité et le minimum d'inégalité des biens se trouvent réalisés. Or, il est bien certain que ce communisme rural, tel qu'il est pratiqué dans le mir russe, dans la tribu berbère, dans la zadrouga slave, dans la communauté de village des Peaux-Rouges, est exclusif du paupérisme, ou plutôt, comme M. de Laveleye l'a montré, est encore le seul remède efficace contre le paupérisme qu'on ait encore imaginé. Il est certain aussi que la moralité de ces petites sociétés communistes, du moins dans les rapports mutuels de leurs membres, sauf dans le clan écossais, très voleur, exception explicable, nous dit-on, par l'inégalité qui y règne, est en général excellente et de nature à nous faire envie. Mais cela tient-il uniquement, ou même principalement, au bien-être que procure aux associés leur combinaison de sécurité et d'égalité pécuniaires? Ou plutôt cela ne tient-il pas avant tout à l'esprit de solidarité cordiale qui les unit, et à l'absolu conformisme d'idées et de sentiments, au respect pieux des traditions et à l'entier effacement de l'individu devant son groupe, qui sont les conditions nécessaires d'existence de ces difficiles et rares agrégats? A leur premier contact avec notre civilisation individualiste, émancipatrice, elles fondent comme la neige au soleil, et le sentiment de leur bien-être, qui n'a pourtant pas diminué, ne suffit pas à maintenir leur lien. Et, à ce propos, je ne puis me défendre d'une réflexion qui aura l'air d'un paradoxe, mais, malheureusement, je le crains, n'en aura que l'air. D'une part, le communisme agricole a seul, jusqu'ici, réfréné le crime; d'autre part, l'individualisme, inconciliable avec le collectivisme, est nécessaire pour faire franchir aux sociétés le passage de la tribu primitive aux grands États civilisés, seule condition permanente de paix sûre et vaste, de force et de lumière. Donc le crime, lié

inévitablement à l'individualisme, constitue une crise normale, une phase indispensable du développement des sociétés. Considération très propre à flatter peut-être les criminalistes, mais nullement à réjouir les optimistes.

Pour soumettre à un dernier et décisif contrôle l'idée de M. Colajanni, appliquons-la à la France, avec l'aide de M. Joly. Le livre récent de ce dernier, en ses plus brillants et meilleurs chapitres, semble en être l'application et en est à coup sûr la réfutation. Il y a là un faisceau d'inductions antisocialistes qui font suite à l'argumentation d'Enrico Ferri dans sa substantielle brochure sur *Socialismo e criminalità.* M. Joly a étudié sur place, dans l'Hérault et en Normandie, les foyers infectieux de la criminalité française; il s'est rendu compte des causes du mal; et il n'a pas été médiocrement surpris de constater que, dans ces régions, les plus riches du reste en même temps que les plus délictueuses de notre territoire, ce sont les parties les plus favorisées par la fortune qui fournissent le plus haut contingent criminel. Les plus stériles, au contraire, de l'Eure et du Calvados, à l'est, sont les plus honnêtes, tandis que les crimes et délits pullulent dans la *Normandie herbagère* où l'engraissement des bestiaux enrichit si vite le cultivateur. « Le riche herbager des vallées d'Auge et de la Risle est le plus corrompu des Normands. » A l'autre extrémité de la France, l'Hérault qui, jusqu'en 1857, était classé parmi les deux ou trois départements les plus moraux, les plus blancs sur la carte, s'est assombri par degrés depuis 1868, et si vite que maintenant il est le 81e sur la liste. Il a commencé à se démoraliser au moment où il a commencé à s'enrichir. « On peut dire que les trois quarts des habitants de l'Hérault représentent des individus subitement et prodigieusement enrichis. » Bien mieux, l'arrondissement qui a gagné le plus d'argent est celui de Montpellier, le plus mauvais, et, dans cet arrondissement, le point central de l'inflammation criminelle est Cette, la ville la plus prospère de la contrée.

M. Colajanni dira-t-il que ce dernier exemple ne lui est pas opposable, la richesse dont il s'agit étant trop subite pour offrir les garanties de stabilité auxquelles il attache tant de prix? Soit, mais elle a été assez généralisée pour avoir supprimé toute misère; ce qui n'empêche pas la cupidité d'être dans l'Hérault le mobile de plus en plus dominant des délits. *Elle y croît encore plus rapidement que la richesse.* En tous cas, que peut-il objecter à l'exemple de la Normandie? Ici il s'agit d'une richesse agricole et de longue date, très également distribuée, très stable; et cependant la noirceur des teintes sur les cartes criminelles ainsi que sur la carte de l'alcoolisme, y est très prononcée et très ancienne aussi.

M. Joly a joint à son livre une carte qui, je ne crains pas de le dire, est un petit chef-d'œuvre en son genre. Il a trouvé moyen d'y perfectionner une de celles dont M. Yvernès illustre de loin en loin son *Compte général* de la justice criminelle. Sans entrer dans le détail des

recherches qu'elle a coûtées, je dirai simplement que la teinte plus ou moins foncée ou claire dont chaque département est revêtu correspond au nombre proportionnel, pour 100 000 habitants, de crimes et délits commis, soit à l'intérieur, soit au dehors de ce département, par ceux qui en sont originaires, et par ceux-là seulement. Il est à noter que cette carte, expression la plus complète, on le voit, et la plus vraie de la vertu bienfaisante ou malfaisante inhérente à chaque milieu local, se trouve être celle où les teintes se groupent avec le plus de largeur et de simplicité et commencent à prendre physionomie. Il m'a paru que, dans l'ensemble, elles se divisent en fractions correspondantes aux bassins de nos grands fleuves; ce qui ne m'étonne pas, étant donné le penchant des riverains d'un même cours d'eau, longtemps l'unique voie de communication, à s'assimiler mutuellement, à réaliser plus tôt que les habitants épars des monts le nivellement de mœurs et d'usages où la civilisation nous précipite. Mais je n'ai pas à développer ce point ici. Bornons-nous à mettre la carte de M. Joly en regard de l'*Atlas financier* que vient de publier le ministère des Finances et où 36 belles cartes de France expriment, sous autant d'aspects différents, par des teintes graduées, la richesse respective de chaque département. La plupart de ces cartes se confirment, et leur feuilletement, même rapide, ne laisse pas de doute sur les points où se concentrent chez nous, non seulement le luxe, mais l'aisance générale. Eh bien, les départements que cet atlas nous montre les plus riches y sont précisément ceux que la carte de M. Joly nous présente comme les plus criminels.

Il est vrai que d'autres cartes nous présenteraient les mêmes déparments comme les plus instruits, les plus civilisés, les plus éclairés par l'irradiation multicolore des grandes villes ou l'excitation féconde de l'étranger le long des frontières. Conclurai-je de là que l'instruction non seulement ne moralise pas, mais déprave? Non, et je ne me crois pas non plus autorisé par les constatations ci-dessus à maudire la richesse. J'en sais d'autres qui la montrent sous un jour tout autre, salutaire et bienfaisant. Les départements bretons, par exemple, depuis qu'ils sont entrés dans la voie enrichissante des progrès agricoles, voient s'éclaircir leurs teintes sur les cartes de la criminalité. Mais comment accorder ces apparentes antinomies de la statistique? Tout simplement en reconnaissant la complexité des données du problème que la solution de M. Colajanni simplifie trop. Certainement, l'aisance, surtout l'aisance lentement et laborieusement acquise, solide et générale, est une excellente chose, moralisatrice au plus haut degré; mais son efficacité peut être recouverte et neutralisée par celle d'autres causes, telles que les passions factices que la richesse engendre, à commencer par la passion de s'enrichir toujours davantage. Or, pour la propagation de ces passions, comme pour celle des activités fécondes d'où naît la richesse, il est un ferment indispensable que M. Colajanni oublie : c'est l'exemple; l'exemple surtout des grandes villes où ce qu'il y a de pire usurpe souvent l'attention; mais aussi l'exemple, jusque dans le moindre village,

du notable qui inspire quelque admiration ou quelque envie à ses voisins. C'est une très heureuse idée de M. Joly d'avoir cherché à saisir sur le vif la formation de ces petites contagions élémentaires de vices ou de vertus, dont nos statistiques ne nous offrent que le total indistinct et indiscernable. Chacun de nous peut dire, comme lui, en réfléchissant à la moralité comparée des bourgs, des petites villes, qui lui sont bien connus et depuis longtemps, quelle est, parmi ces localités, la plus honnête ou la plus voleuse, la plus luxurieuse ou la plus chaste, la plus inoffensive ou la plus violente. Il n'est pas de parquet, en France, qui n'ait des renseignements à cet égard. Mais, ce que ne savent pas les parquets, et ce que les indigènes savent très bien quelquefois, c'est à partir de quelle époque et par suite de quelle inoculation d'un bon ou mauvais microbe importé, la population de tel endroit a commencé à revêtir la couleur morale qu'on lui reconnaît. Faites votre enquête à fond, et vous arriverez en dernière analyse à démêler quelque suggestion exemplaire, quelque contagieuse action exercée par une personnalité, une famille, un groupe de familles, qui ont eu leur moment d'éclat relatif. Si, aujourd'hui, les grandes villes marquent à leur sceau tout leur voisinage, c'est que là se concentrent la plupart des individualités prestigieuses; et si, moralement, leur rayonnement sous certains rapports est désastreux, c'est que ce prestige est celui de personnes dont le caractère est rarement à la hauteur de l'intelligence. Voilà pourquoi, de tous les *gras pays* de France, le seul bassin de la Seine est très sombre sur la carte criminelle, tandis que la vallée de la Loire, la vallée de la Garonne, sauf le pourtour de Bordeaux, la vallée même du Rhône, sauf la sphère où rayonnent Lyon et Marseille, brillent par leur blancheur.

Toutes choses égales d'ailleurs, — restriction scolastique qui a du bon, — l'aisance rend honnête, et la gêne ou la ruine pousse au délit. Ce n'est pas dans notre siècle, c'est dans les siècles passés, où les famines étaient si fréquentes et si terribles, que le contingent criminel imputable à la pauvreté se dégage nettement. A coup sûr, la misère est la grande cause, non la cause unique toutefois, de la criminalité *occasionnelle* sous l'ancien régime. L'association provinciale du Soissonnais, citée par M. Taine[1], parle d'une « multitude d'hommes devenus voleurs et assassins uniquement parce qu'ils manquent de pain ». En 1740 et les années suivantes, c'est la faim qui soulève le peuple et multiplie les homicides et les vols, commis par de grandes bandes de brigands. Les bandes de braconniers, si meurtrières et si traquées, qui ravagent les pays de forêts, les bandes de faux-sauniers et d'autres contrebandiers, qui sont les escadrons de cette ancienne armée du crime, s'organisent en partie sous la pression du besoin. — En passant, notons deux caractères qui distinguaient cette armée criminelle de la nôtre : de nos jours, les malfaiteurs font leurs coups séparément,

1. Voir son *Ancien Régime*, p. 506.

tout au plus par de petits groupes de deux ou trois, et leur penchant à s'associer ainsi pour agir va sans cesse diminuant, comme la statistique le démontre; mais, en revanche, leur penchant à récidiver grandit toujours. Le délit affecte de plus en plus la forme d'une monomanie aussi incurable qu'individuelle. Au contraire, jadis, la récidive était, sans nul doute, en proportion beaucoup moindre, mais les assassinats ou les vols à main armée, que le besoin ou la passion inspirait, étaient accomplis par des rassemblements de 20, 30, 50 bandits momentanés [1], chose inouïe à présent. Le crime était, plus souvent qu'aujourd'hui, une épidémie générale et passagère. — Quoi qu'il en soit, la faim, je le répète et je l'accorde, détermine ces accès périodiques de violences. Mais cette faim, d'où vient-elle à son tour? Pourquoi, sur un sol qui nourrit maintenant 37 millions d'hommes, 18 à 19 millions d'hommes (c'est le chiffre en 1753, d'après le calcul des feux; après, il se relève), sont-ils affamés une année sur cinq ou une année sur trois? Parce que la terre est grevée d'impôts écrasants, je le sais, mais aussi et surtout parce qu'elle est mal travaillée, beaucoup plus mal qu'en Angleterre, comme le constate Arthur Young à chaque pas de son fameux voyage. Et pourquoi chez nous la terre est-elle, au XVIII[e] siècle, plus mal cultivée que chez nos voisins d'outre-Manche? Parce que nos grands propriétaires, ne résidant pas sur leurs terres, n'y donnent pas, comme les lords, l'exemple des améliorations agricoles. Mais pourquoi les seigneurs ne résident-ils pas sur leurs terres, et vont-ils manger leurs revenus, — alimentés en partie par les impôts qui écrasent le peuple et que cette cause a rendus si lourds, — soit à la cour, soit à Paris, soit dans les grandes ou petites ville de leur voisinage qui ont leurs petits faubourgs Saint-Germain à l'instar de la capitale? Parce que le besoin de salons mondains, de théâtres, de conversations et de lectures à la mode, de galanterie raffinée, s'est répandu parmi eux, sous des influences d'en haut... — Ainsi, la source indirecte, mais la source vraie et profonde, de cette criminalité même dont la misère semble être la cause unique, c'est une contagion d'exemples où le « facteur économique » n'entre pour rien.

Au surplus, sous l'ancien régime comme sous le nouveau, la misère, quand elle a exercé une action directe, n'a été que la cause initiale des soulèvements. M. Taine, à propos des jacqueries qui ont suivi la prise de la Bastille, distingue fort bien des attroupements provoqués par la famine les bandes qui se forment en vue du mal pour le mal; et il en a dû être de même des émeutes occasionnées si fréquemment dans les siècles antérieurs par l'insuffisance périodique des subsistances. Braconniers, faux-sauniers, repris de justice, s'emparent, alors comme toujours, du mouvement insurrectionnel et l'accaparent en

1. *Ancien Régime*, p. 498 et suiv. En 1752, d'après d'Argenson, on voit « des rassemblements de 50 à 60 braconniers, tous armés en guerre, se comportant comme à un fourrage bien ordonné, infanterie au centre et cavalerie aux ailes ».

l'exagérant. « En tout attroupement, dit l'historien philosophe, c'est le plus audacieux, le moins embarrassé de scrupules, qui marche en tête et donne l'exemple. L'exemple est contagieux; on était parti pour avoir du pain, on finit par des meurtres et des incendies, et la sauvagerie qui se déchaîne ajoute ses violences à la révolte limitée du besoin. » — Ce n'est pas tout; en tout temps, et non pas seulement en 1789, la fermentation des idées complète le soulèvement des bas instincts et suit ou provoque l'explosion des appétits. Or, à l'origine de ces idées révolutionnaires, que trouvons-nous? Toujours des innovations parties d'en haut, de la bouche d'un moine éloquent ou d'un sectaire farouche, que les classes dominantes ont écouté avec faveur. Supposez qu'en France, comme dans certaines régions de l'Extrême-Orient, les classes supérieures aient été rebelles à toute initiative, ennemies de toute nouveauté intellectuelle, notre Occident serait demeuré aussi fossile que le monde oriental, à tort le plus souvent, a la réputation de l'être.

On me pardonnera d'abonder ainsi dans le sens de mes idées favorites, bien connues des lecteurs de la *Revue*. Mais je ne veux pas finir, malgré la longueur de cet article, sans ajouter qu'ils trouveront, dans les deux livres si différents à la fois et si complémentaires dont je viens de les entretenir, ample matière à réflexions de toutes sortes, et qu'après les avoir lus, ils me remercieront de les leur avoir recommandés.

G. TARDE.

Février 1890.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Henri Bergson. Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris, Félix Alcan, 1889, in-8°. 1 volume de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, VIII-182 pages.

« Essai sur les données immédiates de la conscience » : le titre est modeste, mais le livre aborde en réalité un des plus importants problèmes de la psychologie et de la métaphysique. Après tant d'autres, M. Bergson a été attiré par l'énigme du libre arbitre, cette *vexata quæstio* de la philosophie. Mais, au lieu de prendre rang parmi les défenseurs ou les adversaires de la liberté morale, il a eu l'idée originale d'examiner l'énoncé même du problème, et de voir s'il n'impliquait pas contradiction. M. Bergson essayera d'établir que la discussion entre les déterministes et leurs adversaires suppose un postulat auquel ni les uns ni les autres n'ont fait attention jusqu'ici, et qui suffit néanmoins à fausser leur argumentation. Tous confondent, sans y prendre garde, « la durée avec l'étendue, la succession avec la simultanéité, la qualité avec la quantité ». Pour dissiper cette confusion, il importe de dégager « les données immédiates de la conscience ». Ces données nous sont masquées par les symboles sous lesquels nous nous les représentons. Nous concevons nos états de conscience comme se juxtaposant dans le temps (et cela est presque inévitable, dès que nous les distinguons nettement les uns des autres, que nous leur donnons des noms, et que nous en faisons des sortes d'unités qui se nombrent, s'associent et se dissocient). — Mais en les juxtaposant ainsi dans le temps, nous les transposons involontairement dans l'espace (car le temps homogène n'est que de l'espace), et dès lors le déterminisme apparaît inévitablement. En un mot, de même que les sophismes de l'école d'Elée étaient insolubles pour les anciens, parce qu'ils croyaient le mouvement décomposable comme l'espace; de même, le problème de la liberté apparaît, et demeure insoluble pour les modernes, tant que le temps est conçu comme un milieu homogène où se disposent des états de conscience, numériquement distincts les uns des autres. Telle est, dans ses termes essentiels, la thèse que M. Bergson soutient avec toutes les ressources d'un talent aussi souple que vigoureux. On en voit assez l'importance et l'originalité. Ce n'est rien moins que l'*Esthétique transcendantale* de Kant, reprise et critiquée au nom de la psychologie, et

une conception nouvelle de la conscience, du temps et de la causalité sortant de cette critique.

I. — La première partie de la thèse traite « de l'intensité des états psychologiques ». Elle est préparatoire : c'est un lemme nécessaire à la démonstration du théorème, qui viendra plus loin, et qui constitue l'objet propre de la thèse. Dans ce premier chapitre, les états psychologiques sont considérés en eux-mêmes, isolément. Ces états varient sans cesse : comment varient-ils? On a coutume de dire qu'ils croissent ou décroissent en intensité. Ainsi un sentiment est plus ou moins profond, une douleur plus ou moins vive, un son plus ou moins éclatant, un poids plus ou moins lourd, une lumière plus ou moins brillante, un effort plus ou moins énergique, etc. En d'autres termes, non seulement nos états de conscience sont de nature différente, mais chacun d'eux semble, tout en restant lui-même, parcourir une échelle de degrés. M. Bergson se propose de démontrer que cette interprétation ordinaire de l'intensité des états psychologiques est mal fondée, et qu'on a tort de les traiter comme des grandeurs, — intensives, il est vrai, — mais enfin comme des grandeurs susceptibles de croître on de diminuer. Selon lui, c'est introduire indûment l'extensif dans l'intensif, la quantité dans la qualité. Une étude attentive des faits conduit à constater que l'intensité n'est jamais une grandeur.

Remarquons d'abord que « nous appelons du même nom et nous représentons de la même manière des intensités de nature très différente, l'intensité d'un sentiment, par exemple, et celle d'une sensation ou d'un effort » (p. 6). Pour diviser la difficulté, nous distinguerons trois cas principaux : 1° l'effort musculaire; 2° la sensation proprement dite, liée à la perception d'un objet extérieur; 3° les états de l'âme qui paraissent se suffire à eux-mêmes, joies et tristesses profondes, passions réfléchies, sentiments esthétiques, etc.

1° Considérons ces derniers états et voyons en quoi consiste leur intensité. Elle n'est ici qu'une « certaine qualité ou nuance dont se colore une masse plus ou moins considérable d'états psychiques, ou, si l'on aime mieux, un plus ou moins grand nombre d'états simples qui pénètrent l'émotion fondamentale. » En d'autres termes, quand la joie ou la tristesse devient plus vive ou plus profonde, quand le sentiment semble croître en intensité, la vérité est qu'il varie qualitativement, non quantitativement. Il ne faut pas dire qu'il croît ou qu'il grandit, mais bien qu'il s'enrichit ou qu'il pénètre l'âme. « Par exemple, dit M. Bergson, un obscur désir est devenu peu à peu une passion profonde. Vous verrez que la faible intensité de ce désir consistait d'abord en ce qu'il vous semblait isolé et comme étranger à tout le reste de votre vie interne. Mais petit à petit il a pénétré un plus grand nombre d'éléments psychiques, les teignant pour ainsi dire de sa propre couleur; et voici que votre point de vue sur l'ensemble des choses vous paraît maintenant avoir changé. N'est-il pas

vrai que vous vous apercevez d'une passion profonde, une fois contractée, à ce que les mêmes objets ne produisent plus sur vous la même impression? » D'où M. Bergson conclut que ce n'est pas le désir qui a passé par des grandeurs successives, mais l'âme qui a passé par une série d'états dont aucun n'est commensurable avec les autres. Il y a donc eu changement non de grandeur, mais de qualité. — Une explication analogue rend compte de l'intensité des émotions esthétiques, dont M. Bergson fait en passant une analyse extrêmement fine et originale. L'objet de l'art, selon lui, est « d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité, et de nous amener ainsi à un état de docilité parfaite où nous réalisons l'idée qu'on nous suggère, où nous sympathisons avec le sentiment exprimé » (p. 11). Cette observation psychologique pourrait s'accorder avec la théorie de Schopenhauer, qui regarde le sentiment esthétique comme une sorte d'affranchissement momentané, où le vouloir-vivre oublie la lutte et où l'égoïsme se tait, absorbé dans la contemplation.

2° Considérons maintenant la sensation d'effort musculaire, qui s'objective pour ainsi dire naturellement dans le mouvement accompli. L'effort ne nous apparaît-il pas comme susceptible de croître ou de décroître? Nul fait de conscience n'est plus propre à nous convaincre de l'existence de grandeurs intensives. « Comme la force musculaire qui se déploie dans l'espace et se manifeste par des phénomènes mesurables nous fait l'effet d'avoir préexisté à ses manifestations (c'était l'idée de Maine de Biran), mais sous un moindre volume et à l'état comprimé pour ainsi dire, nous n'hésitons pas à resserrer ce volume de plus en plus, et finalement nous croyons comprendre qu'un état purement psychique, n'occupant plus d'espace, ait néanmoins une grandeur » (p. 16). Nous ne le comprenons pourtant point, puisque, selon M. Bergson, ce serait inintelligible. Il y a ici encore une illusion. M. William James a montré, en effet, qu'en dépit des apparences, le sentiment de l'effort musculaire est afférent, non efférent. Dès lors, un effort nous paraît croître, quand augmente le nombre des muscles excités sympathiquement. Nous croyons avoir conscience d'un effort plus énergique, plus grand, sur un point donné de l'organisme, et ce que nous percevons en réalité, c'est un nombre plus grand de contractions musculaires intéressées au mouvement voulu dans l'effort. Donc l'intensité d'un effort n'est pas plus une grandeur que l'intensité d'un sentiment profond de l'âme. Dans l'un et l'autre cas, il y a progrès qualitatif et complexité croissante obscurément perçue (p. 19). Ce qui s'est dit de l'effort peut se répéter pour l'attention. Selon la théorie de M. Ribot, l'attention est d'autant plus énergique que plus de muscles se trouvent intéressés à maintenir cet état de l'âme.

3° Passons maintenant aux sensations proprement dites. Elles nous sont données comme des états de conscience simples, dont l'intensité semble comporter le plus et le moins. Comment M. Bergson rendra-t-il compte de ce fait? — Il considère successivement les sensations dites

affectives et les sensations dites représentatives. Si une sensation affective, dit-il, un plaisir ou une douleur par exemple, nous apparaît comme plus intense, ce n'est pas parce que la sensation correspond à un ébranlement nerveux plus considérable. Car de cet ébranlement nerveux, par la conscience, nous ne savons rien. Il n'existe pas pour elle. Elle ne nous avertit que de notre plaisir ou de notre douleur. Mais si la conscience ne saurait rien nous dire des phénomènes qui se passent dans les centres nerveux, elle peut très bien avoir le pressentiment des mouvements par lesquels l'organisme affecté va réagir, mouvements qui sont ou peuvent être conscients. « L'état affectif ne doit donc pas correspondre seulement aux ébranlements, mouvements ou phénomènes physiques qui ont été, mais encore et surtout à ceux qui se préparent, à ceux qui voudraient être » (p. 25). Nous arrivons ainsi à une définition de l'intensité des sensations affectives, qui en élimine l'idée de grandeur. Cette intensité serait « la conscience que nous prenons des mouvements involontaires qui commencent, qui se dessinent en quelque sorte dans ces états, et qui auraient suivi leur libre cours, si la nature eût fait de nous des automates, et non des êtres conscients. » La douleur par exemple sera d'autant plus intense que plus d'organes du corps prendront part à la réaction qui la repousse. Elle ne varie pas en quantité; elle paraît grandir parce que la conscience perçoit confusément les éléments nouveaux qui viennent grossir l'émotion.

Mais cette explication ne peut évidemment s'étendre à l'intensité des sensations représentatives. D'où vient (en faisant abstraction de l'élément affectif) qu'une sensation de lumière, de son, de poids est dite un peu ou beaucoup plus intense qu'une autre? Ne croyons-nous pas saisir ici des variations quantitatives sans que la qualité de la sensation ait changé? — Non, dit M. Bergson, ce qui varie quantitativement, c'est la cause de la sensation, qui est dans l'étendue, et peut par conséquent être traité comme quantité et mesurée. A mesure que cette cause varie par degrés, la sensation varie par nuances. La cause extensive grandit ou diminue, la sensation devient autre. Mais, sachant par une expérience mille fois répétée, qu'à tel degré de la cause correspond telle qualité ou nuance de notre sensation, nous finissons (conformément aux nécessités du langage) par transporter l'échelle quantitative sur la sensation même, qui n'est point quantité. « On introduit ainsi la cause dans l'effet, et on interprète inconsciemment la qualité en quantité, l'intensité en grandeur... L'intensité de toute sensation représentative doit s'entendre de la même manière » (p. 32).

Ici se place naturellement un examen de la psycho-physique. M. Bergson n'a pas à la critiquer en détail. Il suffit à son objet d'en discuter le principe, évidemment incompatible avec la thèse qu'il soutient. Fechner a bien compris que pour mesurer la sensation, il fallait d'abord déterminer une unité. C'est pourquoi il a essayé d'établir à quelle différence dans l'excitation correspondait la plus petite différence de sensation perçue, et il a pris alors pour postulat que « l'on peut égaler l'une

quelconque des sensations obtenues à la somme des différences qui séparent les unes des autres les sensations antérieures, depuis la sensation nulle » (p. 45). Or ce postulat est inadmissible. En effet, la sensation que j'éprouve en soulevant un poids de cinq kilogrammes, par exemple, ne peut être considérée comme équivalente à la somme de la sensation initiale de poids, plus autant de différentielles de sensation qu'il est nécessaire pour correspondre à une excitation croissant jusqu'à cinq kilogrammes. La sensation que j'éprouverai en soulevant un poids de dix, quinze, vingt kilogrammes n'est pas un multiple de celle que j'éprouve en soulevant un poids de deux ou de cinq kilogrammes, parce qu'elle n'est pas décomposable en unités selon une loi qui lui serait commune avec les autres. Elle est qualitativement différente; elle est *autre* et l'on ne peut considérer comme commensurables que des grandeurs homogènes entre elles. M. Jules Tannery, que M. Bergson cite avec raison, a nettement caractérisé le postulat de Fechner. « On dira par exemple, qu'une sensation de 50 degrés est exprimée par le nombre de sensations différentielles qui se succéderaient depuis l'absence de sensation jusqu'à la sensation de 50 degrés... Je ne vois pas qu'il y ait là autre chose qu'une définition, aussi légitime qu'arbitraire. »

M. Bergson conclut donc contre la psycho-physique, mais il conclut aussi contre ses adversaires. Ceux-ci parlent en effet d'une quantité intensive qui comporte le plus ou le moins, sans comporter la mesure cependant, parce qu'elle n'est pas dans l'étendue, et que toute mesure implique superposition, c'est-à-dire étendue. Selon M. Bergson, cette idée de quantité intensive contient une équivoque. Ou l'intensité des états de conscience consiste réellement en ce qu'ils croissent et diminuent, et, dans ce cas, Fechner a raison de vouloir les mesurer : la tentative, en droit, est parfaitement légitime. Ou bien cette intensité exprime des changements qualitatifs (c'est ce que M. Bergson a essayé de prouver), et dès lors il ne faut plus parler de *quantité* ou de *grandeur,* même intensive. L'état de conscience est qualité pure.

Malgré tous les arguments dont elle est appuyée, cette conclusion semble paradoxale. S'il est impossible de soumettre les états de conscience à la mesure, n'est-il pas également impossible de les soustraire complètement à la catégorie du plus et du moins? Nous ne saurions mesurer la sensation : mais la conscience ne nous affirme-t-elle pas qu'une sensation, un sentiment, une douleur, est plus intense qu'une autre, quoique nous ne puissions dire de combien? — Mais, dit M. Bergson, j'ai expliqué cette illusion de la conscience. Je ne nie pas que nos états nous apparaissent comme plus ou moins intenses : je montre au contraire que cette apparence devait se produire, quoique nos états de conscience ne soient en aucune manière des grandeurs ou quantités. La perception de l'intensité consiste, lorsqu'il s'agit de sensations représentatives, « dans une certaine évaluation de la grandeur de la cause par une certaine qualité de l'effet : c'est, comme diraient

les Ecossais, « une perception acquise »; dans les autres cas, c'est « la perception confuse de la multiplicité plus ou moins considérable de faits psychiques que nous devinons au sein de l'état fondamental » (p. 54.) — Cette explication peut être exacte, mais elle n'est pas exclusive de la proposition que M. Bergson veut réfuter : à savoir que nos états de conscience sont susceptibles de croître ou de décroître.

M. Bergson prouve très bien, avec infiniment de souplesse et de finesse, que, toutes les fois qu'un état psychologique varie, il varie qualitativement, mais ce n'est pas là une preuve, *ipso facto*, que l'état de conscience soit « qualité pure ». Car ne peut-on concevoir qu'il varie à la fois en qualité et en quantité? Variant en qualité, il devient incommensurable avec lui-même, au sens strict du mot; il peut croître cependant, si la conscience persiste à le reconnaître dans sa variation.

Ne peut-on pas dire, par exemple, que le remords éprouvé au souvenir d'une mauvaise action croît en intensité pendant les premiers temps qui la suivent, et décroît à une époque plus éloignée? J'accorde que s'il devient plus intense, c'est que, comme le dit M. Bergson, toute l'âme se trouve peu à peu imprégnée et teinte de ce sentiment. Il change donc à mesure qu'il devient plus cuisant. Mais en changeant il reste le même, impossible à confondre avec tout autre sentiment, et dès lors on peut dire qu'il croît. Ou bien supposons une couleur bleu pâle qui passe insensiblement au bleu clair, au bleu profond, au bleu foncé et enfin au noir; j'accorde que notre sensation varie qualitativement à mesure que la couleur change : mais, néanmoins, c'est toujours la sensation du bleu, et si je ne puis fixer exactement l'instant où le bleu est devenu noir, il n'en est pas moins vrai qu'entre le bleu et le noir je vois une différence spécifique, tandis qu'entre les différentes nuances du bleu je n'aperçois qu'une intensité croissante ou décroissante. « Lorsque le psycho-physicien soulève un poids plus lourd, il éprouve, dit-il, un accroissement de sensation. Examinez, répond M. Bergson, si cet accroissement de sensation ne devrait pas plutôt s'appeler une sensation d'accroissement » (p. 36). Il est vrai, mais si le psycho-physicien a tort de négliger la différence qualitative, qui empêche qu'une sensation puisse être considérée comme la somme de plusieurs autres, M. Bergson néglige l'élément commun qui permet à la conscience, et à la conscience seule, de comparer entre elles deux sensations du même genre. — Mais c'est transporter la qualité dans la quantité, l'inextensif dans l'étendue. — Non, car le genre ou l'espèce est précisément une sorte de lieu inétendu. Il y a ainsi dans la conscience une homogénéité *sui generis*, qui ne consiste point dans l'identité des parties, puisque les états de conscience n'ont point de parties, et qui rend possible une évaluation — purement subjective — de leurs intensités relatives.

A vrai dire la question est plus profonde, et nous la retrouverons plus loin, au cœur même de la thèse. La racine de la difficulté tient à une proposition que M. Bergson formulera : « Tout ce qui est homo-

gène est espace ou implique l'espace. » Or toute grandeur, même intensive, suppose une certaine homogénéité. Elle implique donc en quelque manière l'espace. Les états de conscience, qui sont inétendus, ne peuvent, par suite, être des grandeurs intensives. Il faut donc avouer qu'ils sont qualité pure. Les analyses psychologiques si fines et si délicates de M. Bergson sont des confirmations *a posteriori* de cette thèse. Il s'est proposé de séparer absolument la qualité de la quantité, comme il sépare absolument la durée vraie de l'espace. Mais, de même que peut-être la durée et l'espace ne sont pas réalisables l'un sans l'autre, — nous allons bientôt discuter ce point, — de même la qualité pure et la quantité pure sont-elles des abstractions, des sortes de limites, vers lesquelles la logique pousse l'esprit, qui ne les réalise pas. La qualité pure, que M. Bergson appellera plus tard « hétérogénéité absolue », échappe à nos prises. La qualité se définit, selon Aristote, διαφορὰ τῆς οὐσιάς : cette διαφορά peut-elle se produire dans une « hétérogénéité absolue »? *L'autre* suppose *le même*. Nous conclurons donc sur ce point. De ce que les états de conscience varient qualitativement, il ne s'ensuit pas qu'ils soient « qualité pure », et qu'on ne puisse leur attribuer une intensité croissante et décroissante. Cette intensité exprime le rapport (pour la conscience) entre une sensation et les autres du même genre. Sans elle nous serions hors d'état de penser nos sensations, et, par suite, de les organiser.

II. — La seconde partie de la thèse de M. Bergson est aussi, dans sa pensée, un lemme préparatoire à la troisième. Celle-ci contient la proposition capitale qui s'exprime ainsi : le déterminisme, sous toutes ses formes, provient de ce que la question de la liberté est mal posée : rien n'est plus évident que la liberté, qui est un fait, pourvu qu'on ne l'obscurcisse pas en voulant la démontrer ou seulement la définir. Mais en réalité, le nœud de la thèse se trouve dans cette seconde partie, et particulièrement dans la théorie de l'espace et du temps. Si l'on accepte cette théorie, on ne pourra se refuser aux conséquences que M. Bergson en a tirées.

M. Bergson commence par une théorie du nombre, originale et subtile. Le nombre est insuffisamment défini la *synthèse de l'un et du multiple*. Il faut ajouter : synthèse de l'un et du multiple, *à l'aide d'une intuition dans l'espace*. « L'espace est la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le place » (p. 64). De là une distinction d'une importance capitale. Il y a deux sortes de multiplicité : la multiplicité des objets qui sont donnés ou pensés dans l'espace, et qui est multiplicité numérique par sa nature même, les objets étant perçus ou pensés comme coexistants et distincts les uns des autres; — et la multiplicité propre aux états de conscience, qui n'est pas une multiplicité numérique, puisque tout nombre suppose l'espace, et que les états de conscience sont absolument inétendus. Cette dernière ne peut donc devenir une multiplicité numérique que par

l'intermédiaire d'une représentation symbolique, où intervient l'espace. C'est en s'objectivant que nos états de conscience revêtent l'apparence d'une multiplicité où les termes se séparent les uns des autres, se juxtaposent et s'additionnent les uns aux autres, comme les unités dans le nombre. Dans la réalité subjective et vivante, dans « les données immédiates de la conscience », la multiplicité des états de conscience, n'impliquant aucun élément d'espace, n'implique pas non plus le nombre.

Mais, dira-t-on, pourquoi faire intervenir ici l'espace comme condition nécessaire de la multiplicité numérique et distincte des états de conscience? La vie psychique ne se déroule-t-elle pas dans le temps, et ne concevons-nous pas très bien une pluralité d'états de conscience constituant l'unité d'une pensée, sans aucun élément d'espace, pourvu que le temps soit donné, et avec lui la mémoire, cette « conscience continuée »?

M. Bergson a vu cette objection. C'est même parce qu'il la prévoyait qu'il s'est efforcé tout à l'heure de montrer que le nombre ne pouvait se construire sans une « matière » qui est l'espace; que, par conséquent, lorsque nos états de conscience forment une multiplicité numérique, ils ont été « objectivés », c'est-à-dire projetés d'une certaine manière dans l'espace. Et maintenant il aborde de front la question, par une étude directe des idées d'espace et de temps, et des rapports qu'elles soutiennent entre elles.

« Remarquons que, lorsque nous parlons du temps, nous pensons le plus souvent à un milieu homogène où nos faits de conscience s'alignent, se juxtaposent comme dans l'espace et réussissent à former une multiplicité distincte. Le temps ainsi compris ne serait-il pas à la multiplicité de nos états psychiques ce que l'intensité est à certains d'entre eux, un signe, un symbole, absolument distinct de la vraie durée?... Le temps entendu au sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte, n'est que de l'espace..... La vraie durée a-t-elle la moindre analogie avec l'espace » (p. 68-69)? Voilà le problème bien posé. Le temps, représenté comme nous faisons ordinairement, c'est-à-dire comme un *quantum* homogène s'étendant indéfiniment dans le passé et dans l'avenir, comme un milieu où se disposent nécessairement les états de conscience, — ce temps est en réalité de l'espace. Il n'a rien de commun avec la durée vraie, qui n'est autre que la vie même de l'esprit.

L'idée d'espace est étudiée la première. M. Bergson accepte la théorie kantienne; avec cette réserve cependant qu'il parle d'une conception et non d'une intuition pure de l'espace. Il arrive à cette définition : « l'espace est l'homogène », et il énonce aussitôt la réciproque : tout milieu homogène et indéfini est espace. « Car l'homogénéité consistant ici dans l'absence de toute qualité, on ne voit pas comment deux formes de l'homogène se distingueraient l'une de l'autre » (p. 74). Toute la question est là. Si on accorde ce point à M. Bergson, il faudra lui accorder

aussi que le temps tel qu'on le conçoit d'habitude, étant un milieu homogène, est de l'espace.

Car lorsqu'on fait du temps un milieu homogène, on se le donne par là même tout d'un coup, on le conçoit comme déjà réalisé, ce qui revient à dire qu'on le soustrait à la durée. C'est une simultanéité, puisque le futur y coexiste déjà avec le présent et le passé : c'est donc de l'espace.

Que sera donc la durée vraie « qui n'a rien de commun avec lui » ? « La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs... On peut concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire. Telle est sans aucun doute la représentation que se ferait de la durée un être identique et changeant, qui n'aurait aucune idée de l'espace. Mais, familiarisés avec cette dernière idée, obsédés même par elle, nous l'introduisons à notre insu dans notre représentation de la succession pure; nous juxtaposons nos états de conscience de manière à les apercevoir simultanément, non plus l'un dans l'autre, mais l'un à côté de l'autre; bref nous projetons le temps dans l'espace, nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne dont les parties se touchent sans se pénétrer... » (p. 76). De ce passage, si profond par la pensée et d'un bonheur d'expression si remarquable, rapprochez le suivant. « La pure durée pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre : ce serait l'hétérogénéité pure... Dès l'instant où l'on attribue la moindre homogénéité à la durée, on introduit subrepticement l'espace » (p. 78). On voit l'étroite liaison de cette théorie de la durée avec la théorie de l'intensité des états de conscience exposée dans la première partie. Ce sont deux aspects d'une même conception de la vie de l'esprit : l'état de conscience est qualité pure.

J'avoue que j'ai, selon l'expression de M. Bergson lui-même, une incroyable difficulté à me représenter la durée dans sa pureté originelle. Cela tient, selon lui, à ce que nous ne durons pas seuls. Je reviendrai sur ce point tout à l'heure. Laissons pour le moment la question de la permanence des objets extérieurs; peut-être que si nous ne nous représentons point la durée dans sa pureté originelle, c'est qu'une « hétérogénéité pure » est irreprésentable. Une succession sans distinction, qui est une pénétration mutuelle d'éléments, n'échappe-t-elle pas à notre pensée? Dites que nous nous sentons vivre et durer, quoique nous ne puissions comprendre comment; dites, avec Schopenhauer, que nous avons un sentiment interne, immédiat et profond du réel en nous; dites que ce réel n'est point pensable, et que

l'entendement est secondaire par rapport à l'être, qui échappe à ses prises. J'admettrai alors qu'il faut « comprendre l'inintelligible comme tel », selon le mot de Hegel. — Mais cette objection ne porte point contre le fond même de la thèse. M. Bergson répondrait sans doute qu'il ne s'agit pas ici de « comprendre ». La durée pure, comme donnée immédiate de la conscience, n'implique encore ni représentation, ni concept; car tout concept suppose en quelque manière la distinction, l'extériorisation, c'est-à-dire l'espace.

M. Bergson a voulu séparer absolument l'espace d'une part (homogénéité pure) et la durée réelle d'autre part (hétérogénéité pure), le temps, conçu sous la forme d'un milieu homogène, étant un « concept bâtard ». « En effet, dit-il, on emprunte nécessairement à l'espace les images par lesquelles on décrit le sentiment que la conscience réfléchie a du temps et même de la succession; il faut donc que la durée pure soit autre chose » (p. 69).

Mais de vrai, pouvons-nous séparer aussi complètement que le demande M. Bergson, l'espace, lieu des objets, de la durée vraie, forme des états de conscience ? L'intuition de l'espace, l'expérience dite externe, est peut-être nécessaire pour que la conscience existe, au moins pour elle-même. Dès qu'il y a conscience, il n'y a plus subjectivité absolue, au sens où l'entend M. Bergson : il y a dans la conscience même distinction d'un sujet et d'un objet. C'est ce que de grands métaphysiciens, Plotin surtout, ont admirablement mis en lumière. L'hétérogénéité absolue n'est pas une donnée immédiate de la conscience, elle est, si elle existe, « par delà la conscience ».

Mais admettons qu'il y ait ainsi deux réalités, celle de la conscience, qui dure et qui est qualité pure, et celle de l'espace qui ne dure pas et qui est quantité pure. Comment se rejoignent-elles? M. Bergson sent bien qu'il y a là un hiatus dans la continuité des choses, ou, si l'on aime mieux, dans l'unité de l'univers. Voici comment il y pourvoit. « Dans notre moi, succession sans extériorité réciproque; en dehors de moi, extériorité réciproque sans succession... Il y a un espace réel, sans durée, mais où les phénomènes apparaissent et disparaissent simultanément avec nos états de conscience. Il y a une durée réelle, dont les moments hétérogènes se pénètrent, mais dont chaque moment peut être rapproché d'un état du monde extérieur qui en est contemporain, et se séparer des autres moments par ce rapprochement même. De la comparaison de ces deux réalités naît une représentation symbolique de la durée, tirée de l'espace. La durée prend ainsi la forme illusoire d'un milieu homogène, et le trait d'union entre ces deux termes, espace et durée, est la simultanéité, qu'on pourrait définir l'intersection du temps avec l'espace » (p. 83). Si je comprends bien ce passage, les choses extérieures, qui ne durent point, nous sembleraient cependant durer comme nous, parce qu'à chaque instant de notre durée correspond un ensemble nouveau de ces simultanéités que nous appelons l'univers. N'est-ce pas là, quoique M. Bergson repousse

toute hypothèse de ce genre, une harmonie préétablie beaucoup plus difficile encore à accepter que celle de Leibniz? Leibniz suppose une concordance purement idéale entre des forces de même nature. M. Bergson nous demande d'admettre une série indéfinie de coïncidences, pour chaque instant, entre « une durée réelle dont les moments hétérogènes se pénètrent », et un espace qui, ne durant pas, n'a pas de moments du tout. La vérité est que M. Bergson place la réalité extérieure, qui ne dure point, dans une sorte d'éternité. Il montre fort ingénieusement que tout ce qui est dans l'espace peut être traité comme quantité et se soumettre à la mathématique. Or les vérités mathématiques, n'exprimant que des rapports entre des grandeurs données, font abstraction de la durée réelle. Toutes les lois se réduisent à des formules analytiques. Mais alors ce sont, selon le mot de Bossuet, des vérités éternelles, et comment le réel se distingue-t-il du possible?

Comme M. Bergson, dans son premier chapitre, avait opposé la qualité pure à la quantité, il sépare ici absolument l'espace et la durée réelle. De là cette section de la réalité en deux règnes qui n'ont rien de commun. D'une part le règne de la quantité pure, l'homogène absolu, l'espace : ici il y a des objets distincts qui se séparent, se juxtaposent et se nombrent. D'autre part, le règne de la qualité pure, l'hétérogénéité absolue, la durée vraie : c'est-à-dire des états de conscience « qui s'organisent insensiblement ensemble, se pénètrent sans se distinguer, et lient le passé au présent par l'effet de cette solidarité même ». Ici plus de *choses*, mais un *progrès*. Ne reconnaissez-vous pas l'opposition du mécanisme et de la finalité? Pour le mécaniste en effet, les choses sont données, c'est-à-dire les parties posées avant le tout; le tout, par conséquent, est résoluble analytiquement en ses parties. La synthèse qui les unit leur est extérieure : elle est le fait de l'esprit. Au point de vue de la finalité, au contraire, le tout commande les parties qui s'organisent en un tout vivant, synthèse qui va s'enrichissant toujours et se développant. Ce sont les propres expressions de M. Bergson : « Le moi *organise* les états de conscience successifs, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire que, si ces notes se succèdent, nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres, et que leur ensemble est *comparable à un être vivant* dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité? » (P. 76.)

Mais ce point de vue de la finalité pure, cette intuition de la vie de l'âme comme un progrès dynamique, « hétérogénéité absolue », échappant à toute mécanique, pouvons-nous y atteindre? Non, si l'on en croit Kant, qui représente cette vue comme un idéal inaccessible à notre esprit, et possible seulement pour un entendement intuitif, qui verrait les choses telles qu'elles sont en soi, dans leur genèse, et non dans l'espace et dans le temps, comme elles nous sont données. Oui, répond Schelling, au nom de son système, qui considère comme provisoire la distinction du sujet et de l'objet. L'originalité de M. Bergson est de

répondre « oui », lui aussi, sans édifier un système comme celui de Schelling. Il n'a pas besoin d'une « intuition intellectuelle » pour apercevoir la pénétration mutuelle et l'organisation des états de conscience, la qualité pure, l'hétérogénéité parfaite, en un mot, l'absolu. Il le trouve dans les données immédiates de la conscience. Il suffit, pour y atteindre, de rentrer en soi, de purger la conscience de toute idée d'espace, et de se sentir vivre. On aperçoit alors la succession sans distinction, la durée vraie, qui est la vie même de l'esprit. Remarquez que cette doctrine peut, aussi bien que celle de Schelling, se rattacher à l'hypothèse de Kant. Quels sont, selon Kant, les obstacles infranchissables à l'intuition de la réalité absolue ? Le temps, l'espace, la causalité. Or, les états de conscience ne sont point dans l'espace, de l'aveu même de Kant. S'il est vrai, comme le dit M. Bergson, que le temps conçu sous la forme d'un milieu homogène ne soit que de l'espace, les deux autres obstacles s'évanouissent d'un seul coup, car la causalité (liaison nécessaire de phénomènes distincts dans le temps) ne s'applique plus aux états de conscience. La conscience atteint donc l'absolu. M. Bergson a bien vu que, pour le prouver, il suffisait de démontrer que la durée vraie de la conscience, hétérogénéité pure, n'a rien de commun avec le temps homogène.

A l'appui de cette thèse, M. Bergson apporte les ressources d'une dialectique qui a réponse à toutes les objections, et, ce qui est plus précieux encore, les observations abondantes, précises, originales, d'un psychologue de race. Comme modèle de dialectique, je proposerais volontiers la discussion des sophismes de l'école d'Élée, dont M. Bergson donne, d'après sa théorie, une solution des plus élégantes ; — ou encore l'explication du rôle de l'idée de vitesse en mécanique (p. 84-90). Comme modèle d'observation psychologique, le lecteur admirera sans doute les pages intitulées « les deux aspects du moi » (p. 97-105) : le moi superficiel — souvent conventionnel — qui s'exprime si aisément dans le langage, et le moi profond, tout de nuances, que les mots sont impuissants à rendre, ces mots « que l'on met à côté des uns des autres comme des dominos », selon l'expression frappante de George Eliot. Il faudrait citer dans son entier la description de M. Bergson. Nous ne pourrions que la gâter en la résumant, tant y est pour ainsi dire nécessaire la parfaite précision du détail. Remarquez aussi que ces pages pourraient aisément se détacher de la thèse qui est l'objet du livre. Elles resteraient vraies, quand même la durée réelle ne serait pas absolument différente du temps représenté comme homogène. Elles contrastent même avec cette thèse métaphysique par leur aspect d'évidence naturelle. L'esprit du lecteur les accepte sans débat, et je dirais presque qu'il s'y repose.

III. — M. Bergson arrive enfin au problème de la liberté, dont l'examen, sinon la solution, est l'idée directrice de son travail. Mais il se trouve que cette dernière partie, la plus importante à ses yeux, puisqu'elle est

le but où tendent les deux autres, ne paraît pas telle au lecteur qui en jugerait plutôt à l'inverse. En effet, quand M. Bergson en arrive à dire que le problème de la liberté est mal posé, que la liberté ne doit pas se définir, que les objections déterministes s'évanouissent dès qu'on s'abstient de définir et surtout de démontrer la liberté, ces conclusions ne sont point neuves. Et comment le seraient-elles? Trop de philosophes ont tourné et retourné le problème. Ce qui est original, c'est la voie par laquelle M. Bergson est parvenu à ces conclusions, qui lui sont nécessairement communes avec d'autres philosophes; c'est l'effort qu'il a fait pour dégager « les données immédiates de la conscience », et pour purifier la qualité pure de toute intrusion de l'élément quantitatif ou de l'espace. Nous nous bornerons donc à montrer brièvement les conséquences que M. Bergson tire des prémisses posées.

M. Bergson examine d'abord le déterminisme physique. Il rappelle que le principe de la conservation de l'énergie, au nom duquel certains déterministes nient la liberté, est simplement un postulat. En l'érigeant en vérité certaine, on tombe dans une illusion psychologique ou métaphysique. La science proprement dite n'a jamais vérifié un tel principe, qui dépasse l'expérience. Ainsi « tandis qu'abstraction faite de toute hypothèse sur la liberté on se bornerait à dire que la loi de conservation de l'énergie régit les phénomènes physiques en attendant que les faits psychologiques la confirment, on dépasse infiniment cette proposition, et, sous l'influence d'un préjugé métaphysique, on avance que le principe de la conservation de la force s'appliquera à la totalité des phénomènes tant que les faits psychologiques ne lui auront pas donné tort. La science proprement dite n'a donc rien à voir ici » (p. 116). M. Bergson rajeunit cette réfutation en y introduisant sa propre théorie de la durée (la conscience ayant seule une durée réelle, tandis que les objets extérieurs ne durent pas); — mais elle était tout aussi solide chez ses prédécesseurs, chez M. Renouvier par exemple. Peut-être même l'était-elle davantage, puisqu'elle était indépendante de la doctrine particulière de M. Bergson sur le temps et la durée, et fondée sur la simple considération des principes et de la portée de la science positive.

Le déterminisme physique se réduit donc à un déterminisme psychologique. Contre ce dernier, M. Bergson emploie fort heureusement sa distinction du moi superficiel et du moi profond. Le déterminisme psychologique, dit-il en substance, est associationniste. Or l'associationnisme ne considère que le moi extériorisé, objectivé par une représentation symbolique. Il oublie ou néglige le moi profond, le moi réel. « Le déterminisme associationniste se représente le moi comme un assemblage d'états psychiques, dont le plus fort exerce une influence prépondérante et entraîne les autres » (p. 122). Isoler ainsi les faits psychologiques les uns des autres, c'est se méprendre sur leur nature, c'est transformer une multiplicité « de fusion » en une multiplicité numérique d'objets coexistants. C'est ne pas voir le moi dans sa durée

réelle, et le voir dans l'espace où il n'est pas. « C'est une psychologie grossière, dit M. Bergson, dupe du langage, que celle qui nous montre l'âme déterminée par une sympathie, une aversion ou une haine, comme par autant de forces qui pèsent sur elle. Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux » (p. 126). A la conception mécaniste du moi, il faut en substituer une dynamique. « Le mécanisme auquel l'associationnisme s'est condamné par avance n'est qu'une représentation symbolique..... Il ne saurait tenir contre le témoignage de la conscience, qui nous présente le dynamisme interne comme un fait. »

Symptôme intéressant : la psychologie associationniste qui, il y a dix ans encore, jouissait d'une si grande faveur, est vivement attaquée de divers côtés. Personne ne dirait plus aujourd'hui, avec Stuart Mill, que la loi d'association des idées est en psychologie ce qu'est en astronomie la loi d'attraction universelle. Cette loi est simplement une hypothèse, qui a été commode pour la classification et la description des faits psychologiques. Elle suppose que ces faits sont distincts les uns des autres, qu'ils constituent des sortes d'unités séparables, au moins par l'abstraction, et que le problème est de voir comment ces unités s'attirent, se joignent et se coordonnent. M. Boutroux appelle cette hypothèse l'*atomisme psychologique*, et la fait remonter à Locke. Or toute la thèse de M. Bergson va à démontrer l'insuffisance, ou, pour mieux dire, le mal-fondé de cette hypothèse, puisque, selon lui, l'âme tout entière est dans chaque état de conscience profond, puisque les faits psychologiques ne se juxtaposent pas, mais se pénètrent, puisqu'enfin la vie de l'esprit n'est pas un mécanisme, mais un progrès dynamique. Une critique analogue de l'hypothèse associationniste se trouve dans un très remarquable article (*Psychology*) de l'*Encyclopædia britannica*. Dans ce travail, M. James Ward explique qu'il ne faut point considérer les faits psychologiques « comme des îlots séparés les uns des autres par des bras de mer ». Ils ne forment point des chaînes dont ils seraient les anneaux, ni des agrégats dont ils seraient les éléments, comme les atomes composent la molécule. Ils sortent les uns des autres par voie de différenciation progressive et pour ainsi dire d'épanouissement. C'est le « progrès dynamique » dont parle M. Bergson.

En d'autres termes, la psychologie, science encore dans l'enfance, demande, par un emploi inévitable de l'analogie, une hypothèse fondamentale à des sciences voisines, sciences de faits comme elle, mais plus avancées. Cette hypothèse, elle l'a empruntée depuis Locke aux sciences physiques, qui dès le XVII[e] siècle étaient en possession de leur méthode. Elle a conçu son objet comme la physique conçoit le sien : de là l'*atomisme* psychologique. Mais dans notre siècle les sciences biologiques et historiques ont fait à leur tour des progrès considérables. Elles ont leur méthode propre ; elles considèrent les

êtres, les peuples et les institutions, non pas seulement à l'état statique, mais aussi dans la marche de leur évolution, dans leur genèse et dans leur développement. Dès lors il est inévitable que la psychologie se demande si elle n'est pas plus voisine, par son objet, des sciences de la vie que des sciences physiques proprement dites, et si l'analogie ne lui conseille pas d'abandonner maintenant la conception mécaniste de la vie de l'esprit, pour se la présenter comme un progrès dynamique. Dès lors aussi l'associationnisme semble condamné. Car le rôle d'une hypothèse dans la science n'est jamais indifférent. Dès qu'elle cesse d'être utile, elle est devenue nuisible.

M. Bergson va plus loin. Selon lui, la conception mécaniste ou associationniste de l'âme étant écartée, et le dynamisme interne reconnu, la liberté apparaît, évidente. Car « nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste » (p. 131). C'est une liberté bien douteuse, car savons-nous ce qu'est cette personnalité? D'où nous vient-elle? Est-elle notre œuvre? Et pouvons-nous dire « moi » de tout notre moi? M. Bergson pressent l'objection, et il ajoute : « En vain on alléguera que nous cédons alors à l'influence toute-puissante de notre caractère. Notre caractère, c'est encore nous... En un mot, si l'on convient d'appeler libre tout acte qui émane du moi, et du moi seulement, l'acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre, car notre moi seul en revendiquera la paternité. » Mais peut-on accepter cette définition de la liberté? M. Bergson, en la formulant, veut surtout faire ressortir comment sa théorie de la durée réelle enlève au déterminisme toute raison d'être. En effet, dans cette théorie, une solidarité nécessaire entre le moment présent et le moment qui suivra est inconcevable. Il n'y a pas d'avenir objectif, si j'ose dire, puisque, en dehors de la conscience, il n'existe que des simultanéités sans succession. La conscience dure, il est vrai, mais elle dure comme « hétérogénéité absolue », autre à mesure qu'elle vit, imprévisible par conséquent. Dès lors, ce qui est difficile, ce n'est pas de concevoir comment le moi peut être libre, mais bien comment il pourrait ne pas l'être.

Que devient alors la causalité? M. Bergson a bien vu que là était tout le nœud du problème. Une théorie du temps implique une théorie de la causalité. Ces trois questions, temps, causalité, liberté, sont si étroitement connexes, que toute solution de l'une impose une solution des deux autres. Ainsi les philosophes et théologiens qui admettaient *a priori* la prescience divine, ne pouvaient ensuite, par aucun effort de dialectique, concilier avec elle la liberté humaine; ainsi Kant, considérant tous les phénomènes donnés dans le temps comme soumis à la loi de causalité nécessaire, n'hésite pas, pour sauver la liberté, à la placer dans le monde des noumènes : — non plus le monde intelligible de Platon, mais au contraire le monde inintelligible.

M. Bergson analyse l'idée ou plutôt les idées de causalité, car il en

distingue deux. La première est l'idée de liaison nécessaire. Elle conduit à la conception cartésienne ou spinoziste de la nature, c'est-à-dire au mécanisme mathématique. La seconde, l'idée leibnizienne, « n'entraîne pas la détermination de l'effet par la cause » (p. 162). Elle conduit à une conception dynamiste de la nature, l'avenir n'étant pas solidaire du présent. La notion commune confond ces deux idées : si on les sépare, et qu'on fasse de chacune l'usage qui convient, l'objection déterministe disparaît. « Le principe de causalité renferme deux conceptions contradictiores de la durée, deux images non moins incompatibles de la préformation de l'avenir au sein du présent. Tantôt on se représente tous les phénomènes physiques et psychologiques comme durant de la même manière, comme durant à notre manière par conséquent; l'avenir n'existera alors dans le présent que sous forme d'idée, et le passage du présent à l'avenir prendra l'aspect d'un effort, qui n'aboutit pas toujours à la réalisation de l'idée conçue. Tantôt au contraire on fait de la durée la forme propre des états de conscience, les choses ne durent plus alors comme nous, et on admet pour les choses une préexistence mathématique de l'avenir dans le présent. D'ailleurs chacune de ces hypothèses, prise à part, sauvegarde la liberté humaine, car la première aboutirait à mettre la contingence jusque dans les phénomènes de la nature, et la seconde, en attribuant la détermination nécessaire des phénomènes physiques à ce que les choses ne durent pas comme nous, nous invite précisément à faire du moi une force libre » (p. 163-4).

En d'autres termes la liaison causale est ou nécessaire, ou synthétique. Quand on la prend pour nécessaire, elle est analytique : elle exprime, hors de la durée réelle qui n'existe que pour une conscience, des relations mathématiques entre des grandeurs données. Si au contraire la liaison causale est conçue comme synthétique, alors elle n'est jamais nécessaire. Car s'appliquant à des phénomènes qui durent (les phénomènes de conscience par exemple), elle ne pourra pas être une prédétermination de l'effet par sa cause, puisque durer veut dire précisément : ne pas être prédéterminé. — Un kantien dirait peut-être qu'en expliquant ainsi la causalité, M. Bergson, à vrai dire, la supprime. En effet, la première idée, l'idée de liaison nécessaire, si elle est analytique, se rapproche indéfiniment (M. Bergson le dit lui-même) d'un rapport d'identité, « comme une courbe de son asymptote », et, avec une causalité ainsi conçue, « l'existence concrète des phénomènes de la nature tend à s'évanouir en fumée algébrique » (p. 158). Quand on fait passer une expression algébrique par des transformations successives, on ne dit pas, et nul ne pense, que l'une des formes soit la cause de l'autre ; mais bien qu'elles sont égales ou équivalentes. Donc, dans le règne de la quantité pure, point de causalité. Mais dans le règne de la qualité pure, se trouvera-t-elle davantage? Comment se concilierait-elle avec « l'hétérogénéité absolue de moments qui se pénètrent » et qui sont indéterminés jusqu'à leur entière réalisation? Ainsi, entre la

nécessité d'une part (rapports analytiques de quantités), et la contingence d'autre part (rapports synthétiques de qualités), la causalité telle que l'entendait Kant disparaît.

Cette conclusion n'a rien qui effraye M. Bergson. Il devait y venir, car, en supprimant le temps homogène, il rendait impossible, du même coup, toute liaison nécessaire et synthétique du réel. En effet les objets, qui sont dans l'espace, ne durent pas. Nous sommes dupes d'une illusion, quand nous croyons que les phénomènes extérieurs s'engendrent ou du moins se conditionnent les uns les autres. De fait ils sont, ils disparaissent, d'autres paraissent, et toujours ainsi. Aucun progrès : toujours des simultanéités *données*, contemporaines d'un de nos états de conscience. — Inversement, le moi dure. Mais comme il varie sans cesse qualitativement, et que ce changement qualitatif, qui est sa durée même, est imprévisible, — sans quoi il serait déjà *donné*, — il n'y a aucun lien logique entre ce qu'il est et ce qu'il sera. Donc le moi ne peut être que libre. « On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres. On analyse en effet une *chose* et non pas un *progrès* : on décompose de l'étendue, non pas de la durée. » La liberté est donc, elle aussi, une donnée immédiate de la conscience. Il n'y a pas à la démontrer : il n'y a qu'à se sentir vivre. En voulant la démontrer, on aboutit infailliblement à la nécessité. En écoutant la conscience, non pas la conscience dressée à s'exprimer dans le langage, mais la conscience du moi profond, dont les moments successifs se fondent et s'organisent, on s'aperçoit que ce moi n'est pas dans le temps (conçu comme un milieu homogène), et que par conséquent ses actes sont imprévisibles. La liberté n'est pas un mystère, c'est un fait. Il n'est pas besoin, pour la préserver de la nécessité, de la reléguer dans le monde inaccessible des noumènes. Elle est la réalité vivante, et par delà ce « progrès » qui est l'esprit même, il n'y a à chercher ni noumène, ni substance, ni chose en soi.

M. Bergson a pris soin de comparer lui-même sa théorie à celle de Kant. Il approuve Kant disant que l'espace homogène est une forme de notre sensibilité quant à la connaissance des objets : il n'accorde pas que le temps aussi soit un milieu homogène où les phénomènes se disposent. Kant « n'a pas remarqué que la durée réelle se compose de moments intérieurs les uns aux autres, et que lorsqu'elle s'exprime en temps, c'est-à-dire en un milieu homogène, elle a emprunté à l'espace une représentation symbolique ». En d'autres termes, des deux formes irréductibles que Kant admettait, M. Bergson n'en reconnaît plus qu'une seule. A la place du temps homogène, « concept bâtard et contradictoire », il substitue la durée réelle, l'interpénétration des états de conscience. Les objets sont dans l'espace, et dans l'espace seulement. Le moi n'est ni dans l'espace, ni dans le temps homogène. Sa durée consiste dans « l'organisation des états de conscience ».

Cette différence entre les deux théories entraîne des conséquences

fort importantes. Avant d'admettre que le temps et l'espace sont tous deux des conditions *a priori* de la connaissance, dit M. Bergson, il est naturel de chercher si l'un des deux ne peut se réduire à l'autre. Sans aucun doute, et l'essai a été fait plus d'une fois. Les psychologues anglais, en particulier, se sont efforcés de réduire l'espace, d'en expliquer la genèse, en ne prenant pour données que le temps et la sensation. M. Bergson ne croit pas qu'ils y aient réussi, et juge vaine la tentative d'expliquer l'extensif avec des éléments inétendus. C'est précisément ce que dit Kant dans l'*Esthétique transcendantale*. Mais pourquoi personne, avant M. Bergson, n'avait-il tenté de réduire le temps? D'abord parce que le temps paraissait donné dans la conscience même, — où M. Bergson le conserve sous le nom de durée réelle, hétérogène il est vrai, mais enfin durée. Puis surtout parce que le temps n'apparaissait pas comme une condition spéciale à une certaine sorte de phénomènes (ce qui est vrai pour l'espace), mais comme une condition universelle de tous les phénomènes, externes ou internes, quels qu'ils soient. Les catégories de l'entendement pouvaient ainsi s'appliquer à la totalité des phénomènes, et les exigences suprêmes de la pensée demeuraient satisfaites. La théorie de M. Bergson veut au contraire une dissociation absolue entre les phénomènes de l'espace (l'homogène, l'objectif, le coexistant, la quantité, le nécessaire) et la durée (l'hétérogène, le sujet, le successif, la qualité, la liberté). L'univers est coupé en deux. Mais l'unité de la pensée, solidaire de l'unité de l'univers, ne se trouve-t-elle pas rompue aussi par cette dissociation?

La théorie met la liberté à l'abri de toute objection. Il est vrai; mais à quel prix? En dissociant aussi les éléments de la causalité, en attribuant la « liaison nécessaire » à la portion de réalité appelée espace, et la « synthèse » à la portion de réalité appelée durée. Encore cette liberté ne satisfera-t-elle pas ni ceux qui la veulent intimement liée à la raison, ni ceux qui l'appellent une « bonne volonté ». De plus, il faut admettre que tout être qui dure est libre par là même, au même titre que nous. Enfin le monde extérieur ne pourrait même plus être appelé, comme le voulait Stuart Mill, une « possibilité permanente de sensations », car il ne faut pas dire que les choses extérieures durent, mais plutôt « qu'il y a en elles quelque inexprimable raison en vertu de laquelle nous ne saurions les considérer à des moments successifs de notre durée sans constater qu'elles ont changé ». Mettre la durée dans l'espace, dit M. Bergson, c'est par une contradiction véritable « placer la succession au sein même de la simultanéité ». Ainsi les choses extérieures ne durent pas, mais tout se passe comme si elles duraient. Pourquoi? Est-ce par une sorte de création continuée? Non, car précisément ne pas durer équivaut à durer toujours. Nous avons vu comment les lois naturelles prenaient dans cette théorie un aspect de vérités éternelles. Ainsi reparaît, malgré tout, cette stabilité de l'univers sans laquelle nous éprouvons un vertige mental, une insécurité psychique qui nous étourdit et paralyse notre pensée.

La conception que M. Bergson nous présente de la conscience n'est pas exempte non plus de difficultés. C'est à son témoignage qu'il en appelle : ce sont ses « données immédiates » qu'il s'efforce de dégager. Nous apprenons par elle que nous sommes « multiplicité qualitative, sans ressemblance avec le nombre, — développement organique, qui n'est pourtant pas une quantité croissante, -- hétérogénéité pure au sein de laquelle il n'y a pas de qualités distinctes », et par suite que nous sommes libres. Ainsi par la conscience nous atteignons l'absolu. Mais quelle est cette conscience? C'est la conscience du moi profond, opposé au moi superficiel, du moi purement intensif, opposé au moi projeté dans l'étendue, du moi inexprimable, opposé au moi qui peut se rendre dans le langage. C'est donc à la fois plus ou moins qu'une connaissance, c'est une intuition immédiate du réel en nous. Mais comment cette intuition se comporte-t-elle avec la raison? Préoccupé d'exclure tout déterminisme, M. Bergson semble exclure en même temps toute pensée proprement dite. La conscience dont il nous montre les données immédiates est une conscience purement sensible; ou plutôt elle est le sentiment de la vie qui s'écoule. Où est le principe de son unité? Même en la définissant un « progrès dynamique », il faut bien qu'elle soit une, au moins par la loi de ce progrès, pour qu'elle se possède, pour qu'elle soit humaine. Où la pensée n'est pas, je comprends bien qu'il puisse y avoir indétermination, mais je comprends difficilement qu'il y ait liberté.

On voit comme la thèse de M. Bergson provoque la réflexion sur les problèmes les plus importants de la philosophie : et cela parce que l'auteur a eu l'heureuse idée de rejeter la psychologie toute faite, et de chercher, par un vigoureux effort de réflexion, à se mettre en présence du réel même. Pour terminer, nous devons rendre au style et à la langue de M. Bergson un hommage mérité. M. Bergson a le secret d'être clair là où la clarté semble impossible. En effet, nous ne nous représentons aisément les choses qu'au moyen d'images, c'est-à-dire dans l'espace. C'est là notre mode habituel de pensée, et le langage même semble nous en interdire un autre. Or M. Bergson a voulu précisément dégager les données de la conscience de l'espace et du langage, et nous faire comprendre que les états de conscience ne sont pas des *choses*. Il a réussi dans cette entreprise difficile, et le livre est parfaitement clair pour qui veut bien faire l'effort que l'auteur lui demande. La langue, ferme et souple, a cette vénusté particulière qui vient de la pureté irréprochable jointe à l'absence de tout ornement superflu. J'ajoute que, dans les passages de description psychologique, le style est d'une finesse qui rivalise avec les nuances les plus délicates des états d'âme étudiés. M. Bergson nous pardonnera de prévoir qu'après lui on continuera sans doute à discuter sur la liberté. Le dernier mot n'a pas été dit. Mais quand on voudra parler de l'intensité des états psychiques, de leurs relations entre eux, de leurs rapports avec le langage, de l'association des idées, de l'espace et de la durée réelle,

en un mot de la vie de l'âme, on ne pourra se dispenser de recourir à la thèse originale et suggestive de M. Bergson.

A. Bertrand. La psychologie de l'effort. Librairie Alcan, 1889.

M. Bertrand est un audacieux. Il a voulu établir qu'on peut être tout ensemble Français et philosophe. Biran, « psychologue estimable » pour M. Renouvier, illisible pour M. Taine, lui apparaît comme un penseur profond et un limpide écrivain. Cette thèse, l'auteur la développe avec bonheur et avec éclat. Des expositions claires et ingénieuses, une dialectique forte et pressante, un esprit alerte et piquant, un style ferme, coloré, qui parfois se répand en des pages entières d'une rare valeur, toutes ces qualités réunies font de ce petit ouvrage un des plus remarquables qui aient paru en ces derniers temps.

Le plan est simple et logique : les méthodes psychologiques, les antécédents du fait de conscience et ses suites dans la vie de l'effort, l'apparition de la raison et sa portée, telles sont les questions qu'étudie successivement ce livre qui finit dans un cri de guerre jeté à l'idéalisme. Signalons aussi un instructif chapitre sur lequel nous ne pourrons pas insister, et qui fait connaître les idées de Biran en matière d'éducation, ses défiances à l'endroit des programmes surchargés, des mémoires encombrées, en revanche, son vif souci de l'éducation, c'est-à-dire du jugement encouragé, de la réflexion personnelle provoquée, seule manière de fortifier la volonté, d'écarter le pessimisme, d'entretenir, dans un peuple, sa vitalité. La pédagogie biranienne, dit à ce sujet M. Bertrand, produira des hommes. « Toute autre méthode ne nous donnera qu'une poussière humaine. »

I. — Un double trait caractérise la psychologie moderne : d'une part, le mépris de l'observation intérieure; d'autre part, la prétention d'avoir, la première, employé les méthodes scientifiques. Il y a, dans cette attitude, une erreur et une injustice : une erreur, parce que le sens psychologique reste en dépit de tout le procédé essentiel, et qu'il fixe le but, donne la première chiquenaude; une injustice, parce que Biran et Ampère n'ont pas ignoré l'emploi de l'expérimentation ni du calcul. « Ils n'ont oublié ni la physiologie qui est leur science favorite, ni « l'étude du langage sur lequel Biran a beaucoup écrit, ni la psycho- « logie comparée, ni l'observation des cas pathologiques et tératologi- « ques. » Ils crurent néanmoins que l'observation de soi reste la plus abondante source d'informations. Ils en eurent le goût et Biran surtout le besoin. La vie de ce dernier fut une perpétuelle contemplation du monde intérieur.

L'instrument était d'une délicatesse merveilleuse. L'œuvre devait être digne de l'instrument.

II. — La doctrine des *Impressions affectives* en est une première preuve. Les impressions affectives ne doivent pas être confondues avec les perceptions obscures de Leibniz. Celles-ci sont déjà des états de l'esprit. Une simple différence de degré les sépare des perceptions distinctes. Les unes sont, en germe, ce que sont, sous une forme achevée, les autres. Au contraire, les impressions affectives sont hors de l'esprit, étrangères au moi, ignorées de lui. Leur existence n'est pas reconnue; elle n'est même pas sentie comme agréable ni comme pénible. Les variations du caractère seules la révèlent comme les déviations de Jupiter révélèrent l'existence de Neptune.

Les impressions affectives, distinctes du moi, ne se confondent pas davantage avec le corps. Elles sont les intermédiaires du mouvement et de la conscience, mais, en dernière analyse, de nature psychique, affections de principe vital, inaperçues de l'être vivant, en revanche conscientes d'elles-mêmes. Étrangères les unes aux autres, elles forment, par leur ensemble, non un tout, mais une collection, non un composé, mais un mélange et comme une atmosphère vitale, enveloppe mouvante du caractère.

Elles ont leurs sièges dans les ganglions nerveux de la région précordiale et dans la région des sens. Elles naissent de l'excitation et s'épanchent comme une note fondamentale dont les sensations sont les harmoniques.

Leur action est souveraine. Les repos et les orages de leurs agglomérations font les pensées calmes ou tumultueuses. Leurs brusques variations expliquent les subites volte-face de notre humeur. Mais, si elles gouvernent la volonté, elles la rapprochent aussi des autres hommes. Par elles les influences despotiques, celles du comédien sur les spectateurs, de l'orateur sur son auditoire, de l'hypnotiseur sur son sujet, du dompteur sur son fauve, deviennent possibles.

Si l'on songe que ces impressions affectives, M. Pierre Janet, récemment, les reconnaissait dans les phénomènes psychologiques isolés, dans les « sensations stupides » de Herzen, on saisira dès lors la portée de cette doctrine en laquelle M. Bertrand salue la première théorie française de l'Inconscient.

III. — Passer de l'impression affective à l'effort, c'est passer des antécédents de la conscience à ses suites, des sources de la volonté à ses effets. L'étude de ces effets et de leurs suites compose la partie capitale de l'ouvrage. A ce sujet même, une remarque s'impose. Dans un numéro récent de la *Revue* (décembre 1889), M. Fouillée a traité le même sujet pour aboutir à des conclusions fort voisines de celles de M. Bertrand. Le livre de ce dernier venait de paraître. Mais ses origines sont plus anciennes. Les deux chapitres de l'effort musculaire reproduisent une lecture faite, il y a trois ans, à l'Académie des sciences morales. Ce petit épisode de la vie de l'Institut a évidemment échappé à M. Fouillée. Nous avons tenu à le signaler pour éviter toute confusion.

M. Bertrand a voulu prouver deux choses : d'abord, que toutes les objections formulées de nos jours contre la réalité de l'effort musculaire, Biran et Ampère les ont connues, pesées, repoussées; et de plus que, discutables de leur temps, elles le sont encore maintenant.

Malgré des divergences de détail, Ampère et Biran affirment, d'un commun accord, la réalité de l'âme conçue comme une force hyperorganique, son action immédiate et immédiatement sentie sur le cerveau selon Ampère, sur le muscle d'après Biran, par conséquent, entre les deux termes hétérogène, âme-substance d'une part, muscle ou cerveau de l'autre, un *rapport dynamique* et non une simple relation de succession. Ces points, sur lesquels les deux amis n'ont jamais hésité, sont précisément ceux que de nos jours physiologistes et criticistes ont prétendu réduire à néant.

« Il semble qu'on puisse ramener à trois types principaux les griefs des physiologistes contre l'effort musculaire. Ils le nient parce qu'il les obligerait à sortir des limites de leur science et à se rendre pour ainsi dire tributaires de la psychologie; ils le rejettent parce que ses prétendues données sont entachées d'inexactitude et échappent à la mesure et au calcul; ils l'éliminent enfin parce qu'ils sont sûrs de pouvoir s'en passer et qu'ils expliquent fort bien sans lui tous les faits... » « Le premier argument est le paralogisme transcendantal de la physiologie; le deuxième un véritable sophisme de confusion, et le troisième une contradiction flagrante dans l'énoncé même du problème. »

Le sentiment de l'effort n'est, prétend-on, que le dernier terme de toute une série de sensations musculaires orientées du dehors vers le dedans; celles-ci sont les éléments, celui-là est le composé. Mais quoi! Les sensations musculaires sont passives : comment, additionnées, deviennent-elles un sentiment d'activité? Elles sont représentatives, par suite extensives : comment par leur union produisent-elles l'effort, de nature intensive?

On invoque le cas des malades qui, en perdant la sensibilité, perdent le sentiment de l'effort. Qu'est-ce que cela prouve sinon qu'en supprimant la matière on supprime la forme? qu'en détruisant les sensations musculaires passives on détruit leur caractère spécifique toujours imprimé par l'effort?

Ce dernier, on l'a donc isolé de toute sensation et par là même ramené à un pur zéro. Cela n'empêche pas d'affirmer d'autre part que l'entreprise même de l'isoler est absolument chimérique et qu'on n'y réussira par aucun artifice d'analyse. La contradiction est évidente. Il reste à la résoudre.

En résumé, pour les physiologistes, l'effort termine une série, il est une conclusion. Toutefois les éléments de la série sont entre eux de nature analogue, les prémisses de la conclusion sont homogènes. Il n'en est plus de même pour les criticistes. Avec eux l'effort devient un

phénomène complexe qui enveloppe des modes essentiellement distincts. Il est d'abord un acte mental, pur *Fiat* que prononce la volonté; il est ensuite la sensation musculaire, c'est-à-dire « une sensation afférente complexe qui vient des muscles contractés, des ligaments tendus, des articulations comprimées, de la poitrine fixée, du sourcil froncé, des mâchoires serrées, etc. ».

On reconnaît la thèse de W. James. Elle n'a pas séduit M. Bertrand qui multiplie les objections. Nous signalerons simplement la plus importante. Poser une double série d'états absolument hétérogènes, à savoir une résolution, acte tout mental, puis un groupe de mouvements, travail exclusivement physiologique, c'est s'imaginer à tort que, le *Fiat* une fois prononcé, tout le reste suit comme par une grâce souveraine. En réalité, écarter une représentation agréable, maintenir une représentation pénible, c'est ne décrire que le premier moment de l'opération. La volonté se continue, se prolonge dans les mouvements, au cours même de leur exécution. Elle seule les maintient, les dirige, les modère, les précipite. Un *Fiat* ne suffit pas à Atlas pour porter le monde. « Le peintre et le statuaire le représenteront toujours peinant et souffrant, les muscles tendus et le dos courbé, jamais écartant des images comme Enée aux enfers écarte les ombres de son épée. »

Cet idéalisme phénoméniste fort de son air de nouveauté, M. Bertrand très ingénieusement le retrouve dans Malebranche, et la philosophie de ce dernier était bien connue de Biran. Le maître et le disciple ont donc eu les mêmes adversaires. Ils ont maintenu les mêmes conclusions, c'est-à-dire, sous les sensations afférentes, la volonté présente dans l'effort et l'effort présent dans les mouvements.

IV. — Une hypothèse a de la valeur quand elle permet de prévoir les faits et qu'elle nous met en mesure de les annoncer avant leur apparition, quand en outre elle crée entre les choses un lien si intime et si nécessaire que toute autre manière de les expliquer est immédiatement rejetée par la raison.

La théorie des relations est, aux yeux d'Ampère, son inventeur, une hypothèe de ce genre. Toutes ses découvertes en sont des corollaires. Voyons-la donc dans ses principaux traits.

Par le sentiment de l'effort je dépasse le monde des apparences, j'atteins le moi agissant, je saisis dans son intime réalité la personne. Mais qu'est-ce que ce sentiment? L'intuition du moi qui veut et du corps qui obéit, l'un et l'autre réunis dans une permanente liaison. Le moi change, il est jeune ou vieux, il naît, il meurt; le corps, lui aussi, varie; le cortège de ses impressions se renouvelle; sensations, images, desirs, tout cela passe et s'écoule; une seule chose reste invariable, nécessaire, à savoir l'action du moi sur les organes, de l'âme sur le corps. Nous voici donc en présence d'une relation qui offre un double caractère constamment présent : elle est nécessaire, elle dépasse les phénomènes.

Ces deux caractères s'appuient l'un à l'autre. Par suite, la présence de l'un entraîne la présence de l'autre. Par suite encore, toute relation qui m'apparaîtra comme nécessaire, par là même s'imposera comme objective, comme réelle. Porté par elle, je franchirai le phénomème, je bondirai hors de la conscience jusqu'à l'être, jusqu'au noumène. Et ainsi s'évanouira tout fantôme d'idéalisme.

Mais ces relations, où sont-elles? Elles ne sont pas dans les sensations, elles ne sont pas dans les idées, celles-ci comme celles-là soumises à la nature de l'objet perçu et du sujet qui perçoit. Elles sont d'abord dans la causalité; elles sont aussi dans les nombres, dans les formes géométriques, les unes et les autres toujours identiques à elles-mêmes à travers toutes les variations des termes qu'elles relient, par conséquent indépendantes des apparences, supérieures à elles. C'en est assez pour conclure que dans le monde des noumènes il y a du nombre, de la géométrie, de la causalité.

Cette théorie audacieuse et malheureusement inachevée, la même que M. Bertrand appelle notre avant-dernier système de métaphysique, pourrait donner lieu à bien des observations. Disons simplement que la manière dont Ampère passe de la relation interne de l'effort aux relations externes, c'est-à-dire de la conscience à la raison, rappelle la façon dont Descartes passe du *Cogito* à l'évidence, d'un sentiment particulier de certitude au fondement de toute certitude. Disons aussi que, comme Spinoza, comme Leibniz, et à la différence de Stuart Mill et de Spencer, Ampère demande, non pas à la sensation ni davantage à ses dérivés, images ou associations d'images, mais à l'entendement, la preuve du monde extérieur. Loin donc de nous détacher des êtres, de nous murer dans notre subjective nature, la raison nous affranchit, elle nous pousse hors de nous, elle nous plonge au sein des choses. « La science, dit à ce propos M. Bertrand, est la perpétuelle négation de l'idéalisme. »

L. Gérard-Varet.

Docteur Fauvelle. La physico-chimie. Son rôle dans les phénomènes naturels. C. Reinwald, éditeur.

I. — Dans la première partie ou introduction, le Dr Fauvelle fait l'histoire du développement de la science jusqu'en 1789 et nous énumère les moyens d'investigation dont elle dispose aujourd'hui. — Je tiens à dire tout de suite que le tout lui demande 62 pages; c'est donc rapidement expédié.

II. — Dans la seconde partie, la plus importante des deux, il s'occupe de la nature et du rôle des phénomènes physico-chimiques dans l'univers; or, tous les phénomènes relevant d'après lui de la phy-

sico-chimie, c'est simplement l'explication du monde qu'il va nous donner.

Pour exécuter ce plan, il fallait être universel, aussi le Dr Fauvelle s'est dit : « Je le serai »; et dix ans après : « Je le suis. » Pendant ces dix années, il a suivi des cours, il a travaillé dans les laboratoires, il est allé partout, sauf à la Sorbonne qu'il méprise, et, un beau jour, il s'est aperçu qu'il possédait des idées précises sur l'ensemble des connaissances humaines. Il a vu alors comment il pouvait opérer la synthèse rêvée, « la lumière a dissipé les ténèbres », ses yeux se sont dessillés », et il a écrit.

Qu'a-t-il écrit? Tout d'abord, des choses dures pour les philosophes qu'il appelle des ignorants prétentieux, des amis de l'obscurantisme, mais dures surtout pour Descartes.

C'était un élève des jésuites et ce ne fut qu'un faux savant, un ergoteur, un hybride spirituo-matérialiste. Pour l'auteur de la *Physico-chimie,* le Discours de la Méthode, les Méditations, les Principes de Philosophie n'existent pas. Descartes n'a été qu'un mathématicien, il n'a pratiqué qu'une méthode stérile, la déduction, et le docteur Fauvelle ne connaît en philosophie que la méthode des suppressions.

Spinoza serait moins mal traité, si l'auteur n'avait entrepris de résumêr son système; il nous apprend ainsi que pour Spinoza, il n'existe qu'une substance plus ou moins subtile, que les modifications de l'étendue et de la pensée sont solidaires et non corrélatives. Peut-être répondra-t-il qu'il n'est pas seul responsable de ce résumé et que, pour nous en prévenir, il l'a mis entre guillemets. Il a bien fait, mais pourquoi parle-t-il de la philosophie, s'il ne peut la comprendre que dans les manuels? Il aurait bien mieux fait de se passer d'introduction. Peut-être sera-t-il plus heureux dans sa physico-chimie?

Deux substances, la matière et l'éther, composent tout l'univers; c'est du moins, d'après le Dr Fauvelle, ce qu'affirment les esprit libres d'idées préconçues (lisez religieuses).

Qu'est-ce que la matière et qu'est-ce que l'éther?

La matière, répond l'auteur, est tout ce qui impressionne nos sens, et sans s'attarder sur la question de nature qu'il ne connaît pas plus que nous, il passe à la constitution qu'il explique par l'atomisme. C'est son droit, mais il en abuse lorsqu'il présente ce même atomisme comme une théorie démontrée. On n'est pas plus à l'aise avec la science, plus libre d'idées préconçues.

Dans les détails, nous retrouverons la même tendance à affirmer, à donner des chiffres précis. Le docteur Fauvelle sait par exemple que le diamètre de l'atome n'est pas sensiblement supérieur à un millionième de millimètre; il vous dira que l'atome d'hydrogène pèse un cent quarante trillionième de milligramme. Il ajoute, il est vrai, que les calculs préparatoires sont hérissés de difficultés, mais nous devons lui rendre cette justice qu'on ne s'en douterait guère, à voir l'aisance avec laquelle il en manie les résultats.

Il est plus concis sur l'éther, et c'est regrettable : nous serions curieux de connaître la nature et la constitution d'une substance qui passe encore pour hypothétique. Le Dr Fauvelle se borne à en affirmer l'existence et, sans plus de discours, nous explique le monde avec les deux principes qu'il a posés.

Nous pourrions le suivre pas à pas dans ses longues explications et faire défiler ici ses théories sur la chaleur, l'électricité, la nervosité, les nébuleuses, la terre, la chlorophylle, les animaux et les plantes; mais pour plus de simplicité, contentons-nous de choisir dans cet ensemble harmonieux, et demandons à l'auteur comment il a expliqué par la physico-chimie, la vie et la pensée, comment il a résolu ces deux difficultés capitales.

Pour la première, il est beaucoup plus timide que les pages précédentes ne le faisaient présager : il parle d'une lacune et ne la comble pas par une affirmation. C'est une surprise. Mais cette lacune une fois constatée, il expose sur la nature du premier être vivant une théorie personnelle qui doit tout simplifier, c'est sa théorie de la chlorophylle.

On a prétendu que le premier être fut une cellule animale. — Rien de plus faux, pense le Dr Fauvelle, puisque les êtres monocellulaires ne peuvent se nourrir que de débris organiques; il y a là un cercle vicieux.

Au contraire, les cellules végétales peuvent directement se nourrir de minéraux, sous l'influence de la lumière et de la chlorophylle. Il est donc infiniment probable que la première cellule fut une cellule verte et qu'elle a été formée par la chlorophylle préexistante, aidée des vibrations lumineuses de l'éther. Le problème de la vie est ainsi ramené à la production de la chlorophylle et par suite simplifié.

Tout cela serait fort bien si, pour exercer son action, la chlorophylle n'avait besoin de matière organisée dans l'intérieur de la cellule. Ce simple fait, que le Dr Fauvelle ne nie pas, ne lui laisse que le mérite d'avoir remplacé un cercle vicieux par un autre. Sans doute, il se rabat sur le passé et prétend que la chlorophylle a pu être moins exigeante autrefois; mais ses adversaires peuvent faire valoir pour les cellules animales un argument analogue, qui diminue beaucoup la valeur du sien.

Bref, c'est une déception que ce chapitre sur la chlorophylle; nous voyons bien qu'il y est question de la matière et de l'éther, mais la matière et l'éther ne peuvent rien y expliquer.

Nous n'avons pas plus de bonheur avec la nervosité, à moins qu'on ne veuille donner le nom d'explications aux hypothèses suivantes :

« C'est sur les surfaces limitantes, à l'extrémité du filet nerveux, que l'excitation se produit. Sous cette influence, l'éther se transporte de molécules en molécules, jusqu'à l'autre extrémité, où il se dégage sous forme de chaleur qui donne naissance à des réactions chimiques. »

Il y a là de quoi rendre jaloux ces faiseurs de systèmes de l'ancienne Grèce qui expliquaient le monde avec l'eau, l'air ou le feu. Je demande

pardon au Dr Fauvelle du rapprochement, mais il s'impose; c'est de la métaphysique et de l'ancienne qu'il a faite dans son livre. Je profite de l'occasion pour lui adresser mes condoléances, car s'il peut être agréable d'être philosophe sans le savoir, c'est une triste aventure que de l'être sans le vouloir.

Sur la pensée et son origine, nous ne trouvons que des aperçus, mais ils suffisent pour nous indiquer ce qu'aurait été la théorie physico-chimique de l'esprit. Le Dr Fauvelle, qui aime les choses simples, pense que le système nerveux produit la pensée. Les cellules réceptrices des excitations périphériques sont le siège des sensations perçues ou retenues et les cellules émissives, celui de la volonté. Avec la biologie, nous avions des tentatives d'explication; avec la psychologie, nous n'en avons plus; en revanche nous apprenons qu'au lieu de sensations et volitions, on doit dire cellules réceptrices et cellules émissives. Cela éclaire et simplifie tout.

Voilà ce que nous apprend sur la pensée et sur la vie l'ouvrage du Dr Fauvelle. Laissons-lui la parole pour la conclusion.

« Sans la Révolution, après la publication d'un tel livre, la religion et la philosophie auraient requis contre son auteur toute la rigueur du bras séculier. Aujourd'hui, la Sorbonne et ses exécuteurs en sont réduits à refuser les grades universitaires aux mécréants et fils de mécréants qui osent formuler de pareilles hérésies contre la foi philosophique et religieuse. »

GEORGES DUMAS.

A. Rebière. MATHÉMATIQUES ET MATHÉMATICIENS (Pensées et Curiosités). Paris, Nony et Cie, 1889, 280 p. in-8.

Cet ouvrage est un recueil : 1° de morceaux choisis et pensées, empruntés aux auteurs les plus divers, sur l'objet et le caractère des mathématiques, les notions primitives, les méthodes, la géométrie et l'analyse, les nombres, les symboles et les fonctions, la limite, l'infiniment grand et l'infiniment petit, les mathématiques appliquées, la géométrie descriptive, la mécanique, l'astronomie, les probabilités, l'enseignement et l'histoire des mathématiques, etc.; 2° de variétés et anecdotes, de paradoxes et singularités, de problèmes célèbres et classiques ou frivoles et humoristiques (sans solution). Suivent une note bibliographique et un index.

Tout cela forme un ensemble passablement décousu, mais facile à lire (il n'y a ni figures ni calculs). Il suffit d'une faible teinture des mathématiques pour y trouver de l'intérêt et même de l'amusement. Quant au profit à en retirer, je le vois moins nettement. Cette anthologie, pour curieuse qu'elle soit, n'en est pas moins nécessairement incohérente, et les contradictions n'y font pas défaut. Sans doute on y trouvera plus d'une pensée suggestive et digne d'être connue; mais

M. Rebière a eu le grand tort de se contenter d'indiquer le nom de l'auteur, sans donner une référence plus complète.

En littérature, quand le choix est bien fait, un morceau se suffit à lui-même; dans les matières philosophiques, il en est tout autrement. Pour approfondir le sens véritable, il faut pouvoir étudier l'œuvre dont la pensée est extraite, se rendre compte de l'esprit dans lequel cette pensée a été conçue et formulée. M. Rebière aurait donc dû faciliter les recherches qu'il désirait sans doute provoquer.

L'exactitude des citations paraît même laisser à désirer. Ainsi je lis page 99, sous la signature de Pascal :

« Pour résoudre les questions difficiles sur les nombres, je considère Fermat comme le premier homme du monde. »

Or, cela ne peut être tiré que de la lettre de Pascal à Fermat, en date du 10 août 1660, où il n'est pas question de nombres, mais où on lit à la fin :

« ... ou en vous, ou en messieurs vos enfants, auxquels je suis tout dévoué, ayant une vénération particulière pour ceux qui portent le nom du premier homme du monde. »

De même les anecdotes sont généralement rapportées sans aucune indication des sources, qui le plus souvent semblent de seconde main, et quelques-unes de ces anecdotes se trouvent plus ou moins défigurées.

T.

José Varona. Conferencias Filosoficas. Tercera serie. Moral. 280 p. in-12; Habana, 1888.

Comme il avait déjà publié, sans y rien changer, ses conférences sur la *Logique* et sur la *Psychologie*, M. Varona publie ses conférences sur la *Morale* telles qu'elles ont été faites à l'Académie des sciences de la Havane, en 1880-1882, et publiées peu après dans la *Revista de Cuba*. Ce livre, qui voit le jour pour la première fois, date donc en réalité d'il y a sept ans. C'est quelque chose pour un livre de philosophie, en ce temps de recherches actives sur tous les coins du domaine philosophique. Du reste, les progrès de ces investigations n'ont fait que fortifier les assises où l'auteur avait appuyé son propre système.

Ceci n'est pas, à proprement parler, un traité d'éthique, mais un essai pour établir scientifiquement le fondement de la morale. Elle est pour l'auteur un objet d'analyse, et il procède, autant que possible, à la manière des naturalistes, recueillant les faits, appréciant leurs éléments, les groupant et les décomposant, pour aboutir au vrai problème qu'ils nous présentent.

Le point de vue original et tout à fait vrai qui domine cette intéressante construction de morale positive, c'est que l'homme est moral parce qu'il est sociable. La moralité s'ébauche déjà, dans certaines

espèces animales, par l'intervention de motifs désintéressés ou sociaux; et, dans ces espèces, comme l'ont si bien démontré Darwin, Espinas et Hæckel, à mesure que se développe l'état social, les actes qui peuvent se qualifier de moraux se développent et s'amplifient. Dans les sociétés humaines, le progrès de la morale est un corollaire du progrès de leurs institutions, dans le sens le plus large du mot. Chaque étape successive sur le chemin de la civilisation apporte de nouveaux perfectionnements dans les mœurs, une plus grande délicatesse dans les sentiments moraux, une plus grande exigence dans les idées du devoir. Ainsi les peuples à l'état rudimentaire ne considèrent et n'apprécient que les vertus strictement sociales, les vertus de protection et de conservation; avec le développement postérieur, prennent naissance les vertus personnelles.

Les faits moraux se distinguent, d'ailleurs, du reste des faits sociaux. Les deux caractères fondamentaux du fait social sont le concours et la transmission héréditaire. L'acte primordial du concours donne lieu à des coopérations et à des conflits entre les unités sociales : ici intervient un nouveau facteur, le facteur moral. D'une manière tout à fait empirique, nous pouvons dire que les actes qui constituent la conduite d'un individu sont moraux ou immoraux, selon qu'ils tournent au profit ou au dommage de ses coassociés. Maintenant voici naître un nouvel élément de la sociabilité et de la moralité. La représentation dans un être d'un être semblable à lui est le point de départ de toute une série de phénomènes d'un ordre spécial. Il y a comme une extension ou duplication de l'individu, qui se traduit d'abord par la répétition ou imitation involontaire des mouvements, et finit par l'accord plus ou moins parfait des états d'esprit de l'un et de l'autre. De là naît la sympathie, la participation aux plaisirs et aux peines de nos semblables. Ces plaisirs et ces peines peuvent être de purs motifs déterminants de nos actions. Schopenhauer reconnaît que la compassion ou sympathie pour les peines peut et doit être considérée comme le fondement de la morale; mais il nie que la sympathie pour le plaisir soit un puissant mobile. La vérité est que ni la sympathie en elle-même ni l'égoïsme par lui seul ne favorisent d'une manière adéquate le développement social, et par conséquent le développement individuel. Les sentiments primitifs, égoïstes ou altruistes, auraient été et peuvent être encore un obstacle au progrès humain, qui n'est assuré que grâce à un compromis entre l'égoïsme et la sympathie. Le désintéressement absolu de soi-même, pour se sacrifier au bien d'autrui, est nul en morale, et ne produit nul bien, puisqu'il supprime la source d'où il pouvait couler. L'altruisme véritable implique une limitation, mais non une suppression de la personnalité individuelle. Les nécessités mêmes de la vie en commun établissent une espèce de sélection, dont le résultat est un équilibre plus ou moins juste entre ces deux tendances, qui, dès lors, méritent le nom de morales.

Arrêtons-nous à ces considérations toutes sommaires et générales,

qui donnent une idée de l'esprit et de la méthode de l'auteur, car l'analyse de son étude analytique nous entraînerait trop loin. Au surplus, M. Varona, au terme de ses investigations, va nous en indiquer les solides résultats avec sa netteté et sa précision habituelles :

« Loin d'isoler l'homme et de le doter d'une sorte de catégorie mystérieuse, appelée la raison pratique, qui nous permettrait de déduire toutes les lois morales, c'est-à-dire, loin de supposer déjà nés les sentiments moraux dans leur intégrité et d'en suivre l'application, ce qui a été la méthode de quelques moralistes contemporains pour établir la science, nous avons été droit aux faits. Nous avons vu l'homme, unité sociale, soumis aux actions et réactions de l'agrégat dont il fait partie, et répétant bientôt dans son esprit comme une répercussion de tous ces chocs. Nous avons analysé un à un les éléments du milieu où il était placé, et un à un les éléments dont il était formé, et déterminé les influences de ces éléments et de leurs résultats dans sa conscience. Nous avons vu que tout ce travail d'élaboration nous donnait pour résultat la constitution et le perfectionnement d'une classe d'états émotionnels qui amènent des actes et des jugements divers, tous marqués d'un caractère spécial. Ce caractère, c'est la moralité, ayant pour conditions la solidarité. La conduite humaine était ainsi déterminée par une grande loi sociale, et nous pouvions déjà donner pour résolu notre problème. Passant alors au procédé synthétique, nous avons vu comment la conscience de ce principe de subordination nous offre, dans l'individu et dans la société, tous les caractères que l'observation seule avait découverts dans les sentiments, actes et jugements moraux. Nous tenions dans notre main la clef de la moralité; nous avons compris que, procédant du fait social, la morale était sujette aux mêmes transformations que la société. La genèse des sentiments moraux, les conditions de leur développement et de leur perfectionnement, la loi morale, ses caractères et ses conditions, telle a été la fin de nos recherches. C'était tout ce que nous nous étions proposé d'établir. Aller plus loin, jusqu'à la morale pratique, n'était pas dans notre dessein. »

Il n'en est pas moins vrai que, tout en restant ce que l'auteur a voulu qu'il fût, un traité de morale théorique, ce livre ne laisse pas de jeter des clartés sur les applications des principes posés par la théorie. De toute façon, nous croyons qu'il sera très utilement consulté par les maîtres chargés d'enseigner la morale, s'ils ont à cœur de secouer la routine qui pèse encore sur cet enseignement, moitié scolastique et moitié kantien.

Bernard Perez.

F. Masci. Psicologia religiosa : l'animismo primitivo. 67 p. in-8°, Naples, 1886.

Quoi qu'en disent ceux qui considèrent la religion comme un fait

surnaturel et ceux qui la considèrent comme une forme transitoire de l'esprit humain, la science de la religion est possible. Elle se restreint, dans sa partie substantielle, à la psychologie de la religion; elle n'est pas individuelle, mais ethnique; impossible avec l'étude directe du sujet, mais possible avec un examen comparatif des religions. L'auteur énumère les raisons qui ont dû faire abandonner les interprétations allégoriques, qui eurent cours jusqu'au siècle passé.

L'auteur repousse pour plusieurs motifs l'interprétation philologique. La philologie comparée, qui a donné naissance à la mythologie comparée, a introduit dans ce champ de recherches la méthode comparative. On est arrivé, à l'aide des étymologies, à établir la signification primitive de beaucoup de mythes ariens, et à montrer l'identité primitive des mythologies ariennes, qui toutes nous rapportent à une phase naturaliste, où les légendes divines apparaissent comme des mythes cosmiques. Mais on ne peut admettre que la philologie saisit sur le fait l'agent producteur du mythe : l'influence exercée sur l'esprit par la métaphore verbale ne peut pas expliquer l'animisme, qui est le caractère général des religions. Il est naturel de penser que le nom personnel a suivi la personnification, et de chercher la raison de l'animisme dans les analogies fantastiques, qui sont spontanées, primitives, inconscientes. L'animisme est une représentation personnelle d'un fait naturel; cette sorte de représentation est continue; elle n'est pas, comme le prétendent les mythologues, l'effet d'une équivoque, produit une fois et persistant ensuite en dehors de la cause qui a pu l'engendrer. Il ne faut pas chercher la cause de la personnification dans le genre sexuel du nom, puisqu'il y a des langues où il manque, et que le genre se distingue dès le principe en animé et inanimé. En ce qui concerne la fixation des types mythologiques, l'influence de la langue est secondaire; le fait que la faculté mythique se retrouve dans les sourds-muets pourrait difficilement s'accorder avec la théorie philologique.

L'interprétation philologique a encore, selon M. Masci, le défaut de négliger l'examen direct des formes primitives des religions, pour les reconstruire par l'analyse des formes supérieures. De là deux erreurs : la croyance à l'idée primitive de Dieu et aux religions primitives de la nature. M. Masci lui reproche aussi sa facilité à étendre l'interprétation mythologique aux légendes héroïques, sur la fragile base d'analogies lointaines entre les faits humains et les faits naturels. Il ne saurait admettre, avec Comparetti, la primitivité des légendes héroïques ayant une signification morale : si le symbolisme moral peut agir efficacement sur la transformation des mythes, il est impuissant à les créer.

L'auteur arrive à la conception ethnologique qui, pour son idée fondamentale, remonte à Vico. L'animisme est le facteur primitif et le plus général des religions : il suppose la distinction de l'animé et de l'inanimé et l'idée de l'âme comme l'autre du corps, c'est-à-dire la

conception dualiste. Cette conception est la condition essentielle de la représentation religieuse, et le développement de cette dernière est caractérisé par un continuel développement du dualisme. Cela se voit aussi dans le développement des idées sur la vie future et les migrations des morts, dans le passage de la conception physique à la conception éthique de la vie future.

L'histoire de l'animisme, conclut M. Masci, a deux périodes, celle d'extension et celle de limitation. Dans cette évolution et dans l'accroissement du dualisme consiste la plus grande partie du développement psychique des religions. Étant donné que le progrès de la culture produit une limitation de plus en plus étroite de l'animation universelle, que l'animisme est commun à l'adorateur du fétiche et au chrétien civilisé, il est évident que le sort des religions est essentiellement lié à celui du spiritualisme.

BERNARD PEREZ.

F. Masci. PSICOLOGIA DEL COMICO. 80 p. in-8°, Naples, 1889.

Dans cette intéressante étude, l'auteur, s'attachant exclusivement à l'analyse du phénomène psychologique, passe en revue, critique et complète les théories de ses devanciers, et, entre autres, d'Hecker, de Kraepelin et de Lipps. Il formule sa propre théorie du comique, dont voici les points essentiels.

Le comique est le produit d'un facteur éminemment complexe. Le contraste qui l'engendre est de nature intellectuelle, il est ponctuel et coextensif avec l'identité. Il se produit dans l'acte même où l'unification est près de s'accomplir, et se répète avec alternative rapide d'attractions et de répulsions idéales, de suggestions d'identité et de subites irruptions de contrastes. Pour que cela arrive, la synthèse comique doit s'accomplir dans une image ou forme plastique, qui peut être ou une intuition sensible, ou une situation morale, ou une situation mentale, créées par l'imagination intellectuelle, ou qui, trouvées, sont, par une excitation et un jeu naturel, portées au rang de formes esthétiques. De plus, le contraste doit être descendant; il doit avoir ce type, que la réalité apparaisse comme inférieure à son idée, quelle que soit du reste cette idée. Le contraste n'est pas tant relatif à ce que la chose ou le fait devrait être, qu'à ce qu'elle voudrait être, et cherche et ne réussit pas à être. Il est comique, si l'élément négatif n'est pas la pure négation intellectuelle, mais celle-ci dissimulée en forme positive de l'imagination, pourvu que la forme soit transparente, et que le négatif, tandis qu'il est typique du point de vue de la fantaisie intellectuelle, soit une quantité inappréciable du point de vue de la sensibilité physique et morale.

Dans toute forme de comique, il y a au moins deux représentations, l'une réelle, l'autre suggérée, contemporaines et opposées, fondues

dans la même forme et incompatibles, et pour cela non fixes, mais alternant en une certaine série plus ou moins courte. Il faut d'ailleurs remarquer l'analogie de la perception comique avec la sensation du *brillant*. Au lieu de l'alternance de la lumière et de l'ombre, nous avons, non par interruption du stimulus, mais par rapide transport de l'attention, une alternance de deux représentations opposées, l'une positive, l'autre négative.

Telle est, sommairement indiquée, la conception du comique dont M. Masci cherche la confirmation d'abord, du côté représentatif, dans toutes les formes spéciales du comique, et ensuite dans l'étude du sentiment comique et de l'expression physiologique du comique. Il examine successivement, à la lumière de cette théorie, et avec un appoint de faits souvent nouveaux, les diverses formes du comique : le comique intuitif, le comique moral, l'esprit, le comique verbal, l'association comique, le raisonnement comique, le sentiment comique, l'humorisme et le rire.

Bernard Perez.

F. Masci. La leggenda degli animali. 50 p. in-8°, Naples, 1888.

L'animal a sa légende, que l'homme lui a faite. Elle est donc un chapitre de l'histoire des idées humaines, et tire de là sa valeur et son intérêt. M. Masci s'est proposé de décrire les formes variées de cette légende dans leur genèse historique, en touchant rapidement aux plus anciennes et aux plus connues, pour s'arrêter un peu plus à la dernière, celle du moyen âge, et rechercher les causes et les modes de sa dissolution. Cette étude compendieuse, dont l'auteur aurait pu et aurait dû faire un livre, a de quoi intéresser les littérateurs et les psychologues. Je me borne à en indiquer les conclusions.

La légende des animaux eut plusieurs phases : celle de *légende animiste*, liée comme pratique secondaire à la religion des sépulcres; celle de *légende divine*, dans la période barbare; celle de *légende des monstres*, de *légende démonologique* et *humaine*, dans l'âge héroïque et dans l'antiquité; celle de légende humaine, démonologique, magique, sacrée et chevaleresque, mais toujours éthico-religieuse, au moyen âge. A cette époque, le roman satirique des animaux représenta, par rapport à leur légende, le même rôle que plus tard, et beaucoup plus consciemment, les poèmes burlesques représentèrent par rapport au roman de chevalerie. Le principe d'où toute cette légende reçoit l'impulsion est la théorie ou la conception animiste, dans laquelle l'animal incarne successivement le dieu, le monstre, le démon, le magicien, l'homme; ainsi, dans la légende, se reflète la pensée toujours variée des diverses civilisations et des diverses époques. Dans les phases successives qu'elle traverse, se révèle la constante tendance de la pensée à abaisser l'idée que l'homme se fait de l'animal jus-

qu'au point où, celui-ci coïncidant avec la réalité, la légende finit, et la science commence à régner seule. Dans ce développement, la légende court parallèlement à la fable qui, née beaucoup après elle, la coudoie et la touche souvent en son chemin, et finalement en représente la négation et la survie. Au XVIIe siècle, où l'on peut dire que la légende des animaux est finie, la fable trouve encore son grand poète dans La Fontaine. Mais après lui, bien que la matière de la fable se soit accrue, par la prédominance croissante de la pensée exacte et adulte, l'esprit de la fable est mort. A partir de ce moment, l'histoire des animaux cesse entièrement d'appartenir à la poésie, à la morale, à la religion, pour tomber tout entière dans le domaine de l'observation et de la science. Encore aujourd'hui, sans doute, la légende a quelque écho éloigné dans le peuple des campagnes, qui, plus longtemps sous l'enchantement des fantômes, et ami du merveilleux, conserve quelques-unes des profondes impressions du passé; mais le motif qui la fit naître est complètement étranger à tout l'âge moderne.

BERNARD PEREZ.

Ch. Em. Ruelle. DAMASCII SUCCESSORIS DUBITATIONES ET SOLUTIONES DE PRIMIS PRINCIPIIS, IN PLATONIS PARMENIDEM *partim secundis curis recensuit, partim nunc primum edidit Car. Æm. Ruelle. — Pars altera.* Paris, Klincksieck, 1889.

Dès la Renaissance, on s'est occupé de publier les volumineux traités et commentaires qui nous restent du dernier âge de la philosophie grecque; c'est ainsi qu'on a pu étudier dès lors, par exemple, les écrits de Simplicius et de Jean d'Alexandrie (Philopon). Seul, un de leurs contemporains, Damascius, avait été négligé, et on n'en connaissait que quelques extraits, jusqu'à ce que J. Kopp éditât (Francfort, 1826) le texte du περὶ ἀρχῶν. Mais ce n'était guère que la moitié de l'œuvre inédite du successeur de Proclus, et c'est un honneur incontestable pour l'érudition française que d'achever aujourd'hui la publication.

M. Ruelle, qui s'est déjà suffisamment fait apprécier comme helléniste par la part qu'il a prise à la *Collection des alchimistes grecs* de M. Berthelot, s'occupait depuis longtemps de Damascius. Dès 1860-1861, il a publié sur ce philosophe dans la *Revue archéologique* une longue notice, complétée depuis par quelques remarques insérées dans les *Mélanges Graux* (1884). Sa persévérance a enfin abouti à l'impression de 322 pages gr. in-8 de texte grec inédit, auquel viendra bientôt s'adjoindre une autre livraison contenant la préface, le texte déjà publié par Kopp, enfin les index nécessaires pour un pareil ouvrage.

Dans l'état, je me bornerai à dire quelques mots du sujet de l'ouvrage et de l'intérêt qu'il offre.

Cette seconde partie de Damascius se présente dans les manuscrits comme un traité acéphale et distinct du περὶ ἀρχῶν. L'objet en est

d'ailleurs un commentaire du *Parménide*, commentaire reprenant, développant et parfois critiquant les études de Proclus sur ce dialogue. Cependant la majorité des juges compétents s'accorde pour reconnaître que ce commentaire est intimement lié au περὶ ἀρχῶν et qu'à part une lacune relativement peu considérable, il en est la suite naturelle. C'est l'opinion qu'a adoptée M. Ruelle dans ses études antérieures, qu'il a consacrée par le titre donné à tout l'ouvrage [1], qu'enfin il a heureusement défendue dans une communication récente à l'Académie des inscriptions et belles-lettres (août 1889). Ainsi le περὶ ἀρχῶν lui-même ne doit être considéré que comme le début d'une étude approfondie sur le *Parménide*.

Cependant il faut s'entendre : Damascius, ainsi qu'avant lui Proclus, commente Platon absolument de la même façon que les Pères de l'Église commentent les écritures hébraïques ; les deux parties de l'ouvrage (la seconde a ce caractère tout aussi bien que la première) constituent par leur ensemble un véritable cours de théologie à l'usage des derniers hellénisants. Malgré toute la subtilité dépensée, cette théologie n'est d'ailleurs en rien plus rationnelle que celle des chrétiens ; elle a au reste une origine aussi récente ; le génie grec, après le grandiose effort de Plotin, a été submergé par le mysticisme oriental et les derniers platoniciens usent vainement leurs forces à étayer, sur des textes anciens, leurs croyances empruntées à des superstitions étrangères. Il est clair qu'Origène par exemple, en traitant *Des Principes*, avait, en tout cas, meilleur jeu, et que la théologie hellèniste du VIe siècle ne pouvait guère faire bonne figure vis-à-vis de celle des chrétiens.

Malgré toutes les études consacrées au néoplatonisme, le véritable caractère de la religion des derniers philosophes grecs est loin d'être connu ; il y a pourtant là un problème des plus curieux ; mais il n'appartient nettement ni à l'histoire de la philosophie, ni à l'histoire des religions ; aussi risque-t-il de rester longtemps encore sans être élucidé.

L'ouvrage de Damascius est le plus important élément de ce problème ; la publication de la partie inédite était donc éminemment désirable. Si quelque travailleur voulait se hâter de la mettre à profit, il devra cependant s'armer de courage et de patience ; car il s'agit d'une matière passablement abstruse et difficile à assimiler. Peut-être serait-il préférable, pour les premiers temps, de se livrer à des études fragmentaires, pour lesquelles on peut trouver de nombreux sujets. D'ailleurs, le texte ne repose que sur des manuscrits très défectueux, et, malgré le travail consciencieux de l'éditeur, une revision attentive reste nécessairement indispensable au point de vue philosophique. Il est inutile d'ajouter que l'édition actuelle est munie de l'apparat critique indispensable à cet effet.

PAUL TANNERY.

1. Ce titre est la fusion des deux intitulés distincts qu'on trouve dans les manuscrits.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

UN FAIT DE CÉCITÉ EXPÉRIMENTALE DOUBLE CHEZ UN CHIEN, AVEC AUTOPSIE

Depuis les célèbres expériences de Munk, on sait que, par l'ablation de certaines parties du cerveau, on peut produire la cécité psychique. Je viens rapporter ici un cas de ce genre, dans lequel, par suite de circonstances heureuses, la lésion a pu être déterminée avec quelque précision.

La chienne qui a servi à cette expérience a été présentée au Congrès de psychologie, en août dernier. Elle avait été opérée en deux temps. La première fois, au mois de février, à droite; la seconde fois, au mois de mai, à gauche. Je n'insiste pas sur l'opération même, attendu qu'on ne sait jamais exactement ce qu'on fait, et surtout parce que l'inflammation qui suit le traumatisme altère encore l'écorce cérébrale, et produit des troubles plus étendus que la dilacération même. D'ailleurs l'autopsie consécutive fournit des données exactes sur le siège de la lésion.

Quand l'animal a été rétabli du traumatisme opératoire, et alors que toute suppuration avait disparu, voici quels phénomènes il présentait.

Au point de vue moteur, quelques légers troubles du mouvement à droite conformes à la description classique; c'est-à-dire une sorte d'anesthésie musculaire, avec impossibilité de se servir avec adresse de la patte droite. Il n'y avait de troubles moteurs qu'à droite. Souvent la patte antérieure droite restait demi-étendue, et, dans la marche ou la course de l'animal, elle était projetée en avant avec une sorte de raideur anormale. Mais c'était peu de chose, et à peu près impossible à apprécier pour un observateur non prévenu.

Les troubles intellectuels étaient bien curieux et se rapprochaient, à certains égards, de ceux que M. Goltz et plus tard M. Lœw ont signalés; notre animal témoignait pour toutes choses une assez grande indifférence. En général, elle n'était pas de naturel agressif, grognant comme les autres animaux de son espèce, quand un chien s'approchait de sa niche, et ne cherchant jamais à mordre les hommes. Au mois d'août, elle a été en chaleur, mais elle ne s'est pas laissée couvrir.

Ce qui la caractérisait, c'était une agitation incessante. Il nous a été

impossible de prendre sa photographie, tellement elle était toujours en mouvement. Dès qu'on pénétrait dans le chenil, aussitôt elle poussait des aboiements répétés, incessants, assourdissants, se démenant avec violence. Même lorsqu'on n'entrait pas au chenil, elle était toujours en éveil, agitée et inquiète.

C'est surtout son goût pour la chasse qui était devenu irrésistible. Dès qu'elle sentait l'odeur des lapins, elle devenait comme affolée, furieuse, se précipitant vers cette odeur, et tirant sur sa chaîne avec une telle force qu'elle s'étranglait à demi. Je ne crois pas qu'on puisse souvent voir des chiens animés d'une si grande passion. Alors elle n'écoutait plus rien, et c'était un curieux spectacle que cette extraordinaire ardeur.

Les troubles sensoriels surtout étaient remarquables.

Du côté du toucher et de la sensibilité cutanée, rien de bien appréciable. De même pour l'ouïe; elle entendait parfaitement; elle savait même distinguer d'où venait le son. Quand elle était dans le chenil, si on l'appelait en se mettant à la fenêtre, elle levait la tête et dirigeait les yeux du côté d'où partait le son. Si l'on jetait un objet par terre, elle se tournait du côté où elle jugeait le bruit.

Au contraire des troubles visuels considérables ont pu être constatés. Je ne parle pas de ceux qu'on a observés immédiatement après l'opération, mais bien de ceux que nous avons observés longtemps après, et qui se sont maintenus presque sans changement pendant un intervalle de neuf mois.

Les mouvements de l'iris étaient conservés, mouvements réflexes sous l'influence de la lumière. L'iris était, il est vrai, un peu plus dilaté que chez les autres chiens. Mais, quand on éclairait la rétine, il se contractait très bien. Cette dilatation de la pupille donnait, au regard de notre chienne, un aspect un peu hagard, d'autant plus qu'elle ne fixait pour ainsi dire jamais aucun objet avec ses deux yeux.

Elle se dirigeait bien, et ne se heurtait pas contre les obstacles mis sur son passage. Probablement elle était un peu moins adroite que les autres chiens à se guider dans une pièce encombrée de chaises et d'obstacles. Mais c'était fort peu de chose, et, par une porte entre-bâillée, elle savait passer sans se heurter, contourner des chaises et se conduire sans heurt.

Elle voyait les objets en tant qu'obstacles; mais elle ne reconnaissait pas leur nature.

En effet, quand on lui présentait un lapin, aussitôt elle devenait furieuse, et cherchait à se précipiter sur lui : mais elle ne pouvait pas le voir, et c'est par l'odorat uniquement qu'elle guidait ses mouvements. On mettait un lapin sur une table, de manière à ce qu'elle puisse bien le voir. Alors elle cherchait de tous côtés, flairant avec une ardeur prodigieuse, à droite et à gauche, ne voyant pas cependant ce lapin qui *lui crevait les yeux* (pour se servir d'une expression vulgaire, mais qui rend parfaitement la scène). Si l'on tenait ce lapin à la

main, elle sautait sur cette proie, ou au moins essayait de sauter, mais le plus souvent manquait son coup; car elle ne sautait que guidée par l'odorat, lequel est insuffisant à donner une localisation *exacte* de l'endroit où se trouve une proie.

Puis, si l'on enlevait le lapin, elle continuait à sauter vers le même point, comme si le lapin était resté à la même place.

En général, quand on menace un chien avec un bâton, il cligne des yeux, se cache, a peur, et cherche à s'enfuir. Mais, chez elle, rien de semblable. On ne parvenait pas à l'effrayer avec un bâton, et on ne déterminait ni frayeur, ni fuite, ni clignement. Chez aucun chien adulte normal, cette réaction psychique ne fait défaut. Il est donc très important de constater son absence. Cela indique nettement la cécité psychique, comme d'ailleurs Munk l'a établi il y a longtemps.

Ces expériences répétées un grand nombre de fois, et devant les personnes qui venaient au laboratoire de physiologie de la faculté, ont toujours donné le même résultat. Il suffisait de quelques minutes d'examen pour se convaincre absolument que notre chienne avait des excitations visuelles qui ne pouvaient se transformer en perceptions intelligentes.

Alors nous la sacrifiâmes, pour que l'autopsie nous permît de préciser les points du cerveau lésés.

Elle fut tuée par l'injection d'une faible dose de cocaïne. En effet, chez les chiens qui ont une lésion cérébrale, la cocaïne, à dose même très faible, produit des désordres graves et curieux, sur lesquels nous n'avons pas à insister ici et que nous nous contentons de mentionner pour mémoire.

L'autopsie nous a donné les résultats suivants.

Nous trouvâmes, à gauche, une lésion très étendue, ayant détruit, sur une surface de 4 à 5 centimètres carrés, la superficie circonvolutionnaire. La circonvolution du gyrus sigmoïde est fortement atteinte et détruite, si bien que la partie antérieure persiste seule et est seule intacte. Le pli courbe de ce même côté est atteint légèrement, mais assez toutefois pour que toute sa partie antérieure soit détruite, tandis que la partie postérieure est intacte.

A droite la lésion a porté beaucoup plus en arrière, et elle est en même temps plus profonde. La zone motrice est totalement indemne. Le tiers postérieur des trois circonvolutions parallèles est détruit, il en est de même d'une partie du pli courbe qui est lésé en sa partie supérieure.

Des deux côtés, par conséquent, les lésions ont eu lieu sur des zones différentes. Une seule zone est atteinte des deux côtés à la fois, c'est la partie supérieure du lobule du pli courbe.

Or, étant donnés les troubles psychiques, sensoriels observés des deux côtés, il est intéressant de constater par ce procédé de deux lésions

importantes, mais présentant un seul point commun, la localisation de ce centre sensoriel.

CH. RICHET.

DE LA SENSIBILITÉ MUSCULAIRE DE LA RESPIRATION

On a étudié avec beaucoup de soin diverses sensibilités musculaires. Mais on n'a pas, pensons-nous, examiné quelle est la délicatesse du sens musculaire pour les efforts expiratoires.

On sait qu'à l'état normal la respiration se fait par un effort inspiratoire. Quand l'inspiration est terminée, grâce à l'élasticité pulmonaire, le poumon revient sur lui-même naturellement, et le thorax reprend sa position primitive de repos, intermédiaire entre une expiration et une inspiration. Il n'y a d'effort que dans l'inspiration. L'expiration est un phénomène exclusivement mécanique, et, dans la respiration calme, normale, aucun effort musculaire ou volontaire n'intervient pour la produire.

C'est ainsi que les choses se passent, s'il n'y a aucune pression à vaincre, soit à l'expiration, soit à l'inspiration (ce qui est l'état normal) : mais, si, dans un but expérimental, l'on place un obstacle au courant d'air inspiré ou au courant d'air expiré, en mettant, par exemple, une soupape de Müller contenant une certaine colonne de mercure dans l'une et l'autre branche de la soupape, alors l'expiration ne peut plus être passive : et il faut un effort musculaire *actif* pour chasser l'air contenu dans les poumons. En effet l'élasticité pulmonaire, qui suffit absolument à l'expulsion de l'air, s'il n'y a pas d'obstacle à franchir, est tout à fait insuffisante à vaincre la hauteur d'une colonne de mercure très minime, fût-elle même de 1 millimètre.

A l'état normal de liberté des voies aériennes, l'expiration est donc passive; mais l'inspiration, qui amène une dilatation forcée de la cage thoracique, n'est jamais passive. Elle est active. Il est vrai que cette activité n'est pas volontaire, mais automatique : c'est-à-dire que nous respirons sans y penser et sans vouloir respirer. Le bulbe qui commande les mouvements respiratoires intervient en dehors de la volonté et de l'attention. Par conséquent, quand on respire à l'air libre, nul effort volontaire n'est nécessaire. Mais quand il y a une pression à vaincre pour l'expiration ou pour l'inspiration, il faut un effort de volonté. Nous avons cherché avec quelle précision la conscience peut apprécier cet effort.

Or nous avons constaté que pour percevoir des différences de pression très faibles, bien plus faibles que nous ne l'avions supposé *a priori*, il suffit d'augmenter ou de diminuer d'un centimètre d'eau, c'est-à-dire d'un millimètre de mercure, la colonne liquide de l'expiration. Alors on s'aperçoit aussitôt du changement qui s'est produit; et on ne se trompe pas, pour peu que l'on fasse attention, et qu'on ne soit ni troublé ni distrait.

Lorsque la pression totale d'eau est très faible, on est capable de distinguer des différences de pressions plus faibles qu'un centimètre d'eau. Mais, en général, si la pression varie de moins d'un centimètre d'eau, on se trompe à peu près aussi souvent qu'on dit juste.

Naturellement, il y a des différences individuelles notables, et l'éducation et l'habitude finissent par augmenter la finesse de ce sens musculaire spécial. Mais on peut apprécier, en moyenne, un centimètre d'eau de pression.

Pour ne jamais commettre d'erreur et pour être absolument sûr de ne pas se tromper, il faut que la pression varie de 3 centimètres d'eau au moins. Alors nulle erreur possible.

Ce chiffre est encore très faible, en valeur absolue; car une pression de 3 millimètres de mercure ne présente pas une force bien considérable.

A la vérité, si faible que soit ce chiffre d'un millimètre de mercure, il est encore assez fort, relativement à la force totale de l'effort expiratoire. En effet, si l'on essaye d'expirer à travers une colonne de mercure dont la hauteur va en croissant, on arrive bien vite à une limite qu'on ne peut franchir. Des chiffres absolus ne peuvent être donnés par suite des écarts individuels considérables. Mais en général, quand on arrive à 8 centimètres de mercure, il faut un effort énergique pour franchir cette pression. A 10 centimètres de mercure, quelques personnes ne peuvent plus surmonter la résistance de la colonne liquide, et enfin il y a très peu de personnes qui puissent dépasser une hauteur de 12 centimètres.

Si donc nous admettons le chiffre de 10 centimètres de mercure comme représentant le maximum de l'effort musculaire expiratoire, on voit que la sensibilité, s'exerçant sur un millimètre, porte sur un centième de l'effort total.

Or ce chiffre d'un centième est assez peu considérable, si l'on compare l'effort des muscles de l'expiration aux autres muscles de la vie animale.

Par exemple, nous pouvons soulever avec nos bras un poids de 25 kilogrammes, et même beaucoup plus; et cependant nous sommes en état de distinguer très nettement un poids de 50 grammes d'un poids de 100 grammes. Avec de l'exercice, on arrive sans peine à distinguer une augmentation ou une diminution de poids de 10 grammes. Or le rapport de 10 à 25 000 est bien différent du rapport de 1 à 100, comme dans le cas de la sensibilité du sens musculaire de l'expiration comparée à la force absolue des muscles expiratoires.

Nous proposerions d'appeler ce rapport le *coefficient de sensibilité*, qui exprimerait la relation qui unit la sensibilité musculaire avec la force musculaire absolue. On voit que ce coefficient est de 100 pour l'expiration et de 2500 pour les muscles du tronc et du bras.

Nous nous proposons de poursuivre ces recherches avec des appareils plus perfectionnés, et d'étudier la sensibilité de l'inspiration que

nous n'avons pas explorée encore. Il sera aussi très intéressant de voir l'influence des diverses conditions physiologiques ou psychiques sur cette sensibilité.

Nos recherches ont porté aussi sur l'action que le chloral et le chloroforme exercent sur l'acte respiratoire volontaire.

On sait qu'à une certaine dose le chloral abolit absolument les actes volontaires, les phénomènes de conscience et les actes réflexes; cependant la respiration continue alors, très régulière et très rythmique : elle est faible, mais suffisante à l'échange chimique très peu intense qui se fait alors dans les tissus. En un mot, l'animal cesse d'avoir une respiration de luxe et ne garde que sa ventilation nécessaire.

Que devient cette respiration automatique, si l'on interpose à l'expiration et à l'inspiration une colonne de mercure d'une certaine hauteur? Eh bien, l'inspiration peut continuer : mais l'expiration est très profondément modifiée, si bien qu'un chien chloralisé ne peut expirer dès que la hauteur du mercure atteint seulement un centimètre.

Il se fait donc là une dissociation intéressante des phénomènes volontaires et des phénomènes automatiques. La volonté est paralysée par le chloral : mais l'automatisme du bulbe persiste; alors l'inspiration, qui est automatique, n'est pas modifiée, tandis que l'expiration qui est volontaire, quand il y a une résistance extérieure, est supprimée par le chloral. Si un animal chloralisé expire, c'est à cause de l'élasticité pulmonaire; mais aucun effort volontaire ne peut intervenir, de sorte qu'il suffit d'une faible pression pour empêcher l'expiration et amener l'asphyxie. Au contraire l'inspiration, qui est d'origine automatique, n'est pas modifiée par le chloral.

P. LANGLOIS et CH. RICHET.

Nous recevons le programme d'une nouvelle revue de psychologie : *Die Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, qui doit paraître vers la fin d'avril (L. Voss, Hambourg et Leipzig), sous la direction de MM. EBBINGHAUS et KÖNIG et avec la collaboration d'Aubert, Exner, Helmholtz, Hering, Kries, Lipps, G.-E. Müller, Preyer et Stumpf. Nous reviendrons sur ce périodique quand le premier fascicule aura été publié.

Nous recevons le premier numéro d'un nouveau périodique italien : *La Filosofia, rassegna siciliana*, publié à Palerme sous la direction de M. S. CORLEO.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

S. Icard. *La femme pendant la période menstruelle : étude de psychologie morbide.* In-8. Paris, F. Alcan.

E. Gebhart. *L'Italie mystique : histoire de la renaissance religieuse au moyen âge.* In-12. Paris, Hachette.

J. Delboeuf. *Magnétiseurs et médecins.* In-8. Paris, F. Alcan.

Guyau. *La genèse de l'idée de temps.* In-18. Paris, F. Alcan.

A. Le Drimeur. *La cité future.* In-12. Paris, Savini.

J. Grand-Carteret. *J.-J. Rousseau jugé par les Français d'aujourd'hui.* In-8. Paris, Perrin.

G. Tarde. *Les lois de l'imitation : étude sociologique.* In-8. Paris, F. Alcan.

E. Hennequin. *Études de critique scientifique.* In-18. Paris, Perrin.

L.-A. Castelin. *Cours de philosophie.* Tome I, *Logique.* Tome II, *Psychologie.* In-8. Namur, Douxfils.

F. Cellarier. *Rapports du relatif et de l'absolu.* In-18. Paris, F. Alcan.

Lombroso. *L'anthropologie criminelle et ses récents progrès.* In-18. Paris, F. Alcan.

E. Yung. *Hypnotisme et spiritisme.* In-8. Genève, Burkhardt.

A. Fouillée. *L'évolutionnisme des idées-forces.* In-8. Paris, F. Alcan.

Herbert Spencer. *The nebular hypothesis.* In-8. London, Williams et Norgate.

Seth. *Scottish philosophy* (2e éd.). In-12. Edinburgh, Blackwood.

W. Paszkowski. *Adam Smith als Moralphilosoph.* In-8. Halle, Kämmerer.

Westermarck. *The History of human Marriage.* I. *The Origin of Marriage.* In-8. Helsingfors, Frenckell.

Ellingwood Abbot. *The Way out of Agnosticism or the Philosophy of free Religion.* In-12. Boston, Little.

A. Biese. *Das Metaphorische in der dichterischen Phantasie.* In-8. Berlin, Haack.

Kurd Lasswitz. *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton.* 2 vol. in-8. Hambourg et Leipzig, Voss.

A. Faggi. *Note critiche.* In-8. Firenze.

E. Bonvecchiato. *Pro e contra la semi-responsabilità.* In-8. Venezia, Ferrari.

P. Coretti. *Saggio circa la ragione logica di tutte le cose.* Tome II, *Esologia.* In-8. Torino.

Pozzo di Mombello. *Il monismo.* Citta di Castello, Lapi.

Minskago. *Pri sviti sovisti.* In-8. Saint-Pétersbourg.

Drill. *Psychophizitcheskii tipii.* In-8. Moscou, Montova.

Le propriétaire-gérant, Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

CONTRIBUTIONS PSYCHO-PHYSIQUES
A L'ÉTUDE ESTHÉTIQUE

La psychologie s'est renouvelée complètement depuis une cinquantaine d'années, grâce à l'application de méthodes scientifiques et sous l'influence croissante des progrès de la physiologie. On doit à Fechner la conception d'une science nouvelle, peu connue encore et peu appréciée en France. Nous croyons que les publications de Fechner marquent, dans l'histoire de la psychologie, l'origine d'une ère nouvelle; malheureusement les préjugés résultant de l'enseignement cartésien, les idées étroites des spiritualistes, ont beaucoup gêné les progrès de la psycho-physique : nous devons reconnaître que les scolastiques se sont montrés bien mieux disposés pour les novateurs que les gens qui jurent par Descartes; ceux-ci détestent toute science [1], parce que leur grand homme a été le plus piteux physicien qui ait paru dans les temps modernes.

Nous pensons que la psycho-physique peut rendre de grands services dans les études esthétiques; non pas tant, il est vrai, en donnant des formules positives, qu'en permettant de démolir les systèmes mal conçus. Elle peut servir surtout à bien poser les problèmes et à établir les distinctions entre les diverses sciences que l'on réunit improprement sous la rubrique d'esthétique.

I

Il nous semble nécessaire de rappeler quelques-uns des résultats obtenus par la psycho-physique et de bien poser les principes de

1. Nous n'exagérons rien; nous nous sommes assuré qu'en ce moment on enseigne, dans beaucoup de lycées, que la « physiologie fait tous les jours des découvertes, *la psychologie n'en fait jamais* ». Nous avons lu, il n'y a pas bien longtemps, un article dans lequel un membre de l'Académie des sciences morales et politiques se vantait de ne pas savoir ce que pouvait bien être la *Sociologie*.

cette science; cela est d'autant plus utile qu'il n'existe encore aucun livre traitant ces questions d'une manière complètement satisfaisante [1].

La première difficulté que l'on rencontre, dès le début de la science, tient à l'emploi malheureux du mot *sensation*, terme vague, qui donne lieu à des malentendus sans nombre. Wundt fait observer qu'il faudrait remplacer cette expression par *appréciation de la sensation*; nous ne trouvons pas, non plus, cette formule complètement satisfaisante.

Mis en présence de deux choses A et B, nous les comparons et nous rapprochons ensuite cette appréciation des mesures physiques opérées sur elles. Les lois de Weber et de Fechner, les expériences faites pour les confirmer ou les corriger, n'ont point pour objet le phénomène interne de la sensation, la commotion nerveuse, les actes physiologiques qui suivent l'excitation; on ne saurait donc dire qu'elles s'occupent de l'appréciation de la sensation; elles traitent de l'appréciation des choses *extérieures*.

Il est très essentiel de bien se rendre compte de la grande différence qui existe, sur ce point, entre les psycho-physiciens et les physiologistes. Wundt décrit ainsi le phénomène [2] : « D'abord l'irritation physique est transformée en excitation sensorielle; celle-ci en excitation nerveuse; et cette dernière se convertit en processus centraux, qui accompagnent la sensation. » Pour beaucoup d'auteurs, tout se résume à une série d'ébranlements cellulaires, dont les effets viennent se combiner d'une manière mystérieuse dans certaines régions du corps.

Nous croyons qu'on se préoccupe trop en psychologie des recherches faites par les médecins sur le système nerveux; ceux-ci sont guidés par les besoins de leur clinique; il faut tâcher de déterminer les régions dont la lésion, ou la congestion, apporte un obstacle invincible à l'accomplissement de certains actes. Les découvertes de ce genre, si importantes pour le physiologiste, n'ont guère d'utilité pour le psychologue : celui-ci est trop souvent amené à essayer de combler par des hypothèses la lacune qui existe entre les deux ordres de

1. Nous renverrons souvent à Wundt, *Éléments de psychologie physiologique;* nous citerons d'après la traduction de M. Rouvier. Cet ouvrage si précieux n'est pas fait au point de vue psycho-physique; l'auteur est un physiologiste philosophe; nous aurons, plusieurs fois, à insister sur la grande différence qui existe entre les thèses psycho-physiques et les théories psycho-physiologiques. Dans un article publié, il y a quelques années, dans la *Revue*, nous avons souvent fait fausse route sur plusieurs questions essentielles, nous sommes obligés de définir, d'autant mieux, notre nouveau point de vue.

2. *Eléments*, etc., t. I, p. 364.

connaissance; M. Taine a parfaitement reconnu que « l'analyse, au lieu de combler l'intervalle qui les sépare, semble l'élargir à l'infini [1] ».

Cette méthode psycho-physiologique est aussi dangereuse pour le naturaliste que pour le philosophe; elle conduit le premier à transporter dans une série expérimentale des constructions arbitraires et boiteuses, engendrées par des rêveurs, qui veulent tout expliquer. C'est ainsi que les thèses sur les localisations ont pu avoir tant de vogue au commencement du siècle et se maintenir encore aujourd'hui, sous différentes formes atténuées.

La célèbre erreur des anciens sur le rôle du cœur provenait de cette préoccupation psycho-physiologique. Aristote avait parfaitement raison quand il reconnaissait le cœur comme principe *psycho-physique* [2] de la sensibilité; cet organe répercute, en effet, d'une manière très exacte et très fidèle les moindres effets de l'excitation. Mais il se trompa grossièrement quand il fit de cette observation judicieuse et féconde, au point de vue de l'étude expérimentale des sensations, la base d'une théorie *physiologique*.

Fechner, par une intuition de génie, proclama un principe tout à fait opposé à celui de la science de son temps [3]; il affirma l'existence d'une loi générale reliant les phénomènes extérieurs et les appréciations que nous en formons. Il rejeta ainsi tout le *medium* physiologique et affirma la possibilité d'étudier les sensations sans hypothèses.

Cette théorie a donné lieu à toutes sortes d'objections. On a soutenu que la formule de Fechner était un simple jeu de l'esprit, qu'elle n'avait pas de valeur pratique, qu'elle était contredite par l'expérience. Tout cela ne signifie pas grand'chose et ne touche pas au principe : nous croyons, nous-même, que la loi logarithmique n'a point d'applications directes; nous la regardons comme un *symbole* et non comme l'*expression* de la science [4].

1. *Intelligence*, 3e édition, t. I, p. 323. M. Taine se tire de la difficulté en tombant dans une erreur qui rappelle les anciens romans métaphysiques; il propose de regarder les deux processus comme étant identiques au point de vue objectif et distincts seulement par le double point de vue auquel nous nous plaçons.

2. Le Dr Letourneau (*Biologie*, p. 460) appelle *psychomètre* l'appareil du Dr Mosso, qui sert à étudier la circulation et à mesurer ses variations. Ce nom n'est pas trop mal choisi.

3. Nous distinguons toujours soigneusement la loi de Weber et celle de Fechner; on ne peut les ramener l'une à l'autre que par le plus étrange des paralogismes; Wundt, lui-même, commet cette erreur. Par un heureux hasard, comme il n'en arrive qu'aux hommes de génie, la loi de Fechner, toute fausse qu'elle puisse être, a donné naissance à une science nouvelle.

4. La formule symbolique de Fechner a eu des résultats positifs fort utiles; elle a vulgarisé la notion du *seuil*, elle a permis de reconnaître l'existence de

On a prétendu que le principe de la méthode était contraire aux règles les plus élémentaires d'une sérieuse investigation scientifique; que l'on s'exposait à d'étranges mécomptes, en essayant de relier par une formule les deux extrémités d'une chaîne, très variable dans sa composition; qu'il fallait reconnaître, *au moins théoriquement*, que les lois sensorielles dérivaient de celles du processus physiologique. Sous ces réserves, on voulait bien admettre la psycho-physique comme un ensemble de recherches empiriques, utiles pour certains arts, mais sans valeur philosophique.

D'autres sont venus défendre la loi symbolique par des arguments tirés des lois de la conduction nerveuse; c'était un véritable contre-sens.

La nouvelle science a fait faire un grand progrès en posant le problème psychologique d'une manière autonome. La description donnée par Wundt ressemble singulièrement à un roman; rien de tout cela ne peut être vérifié, rien ne peut être calculé, rien n'est mesurable. Le corps extérieur agit sur les sens (comment? premier mystère); son mouvement se transforme en quelque chose d'inconnu et d'indéfinissable, l'excitation sensorielle (qui ressemble à l'*espèce impresse* des docteurs scolastiques); puis vient une deuxième transformation : le sens envoie une impulsion à un centre et là se manifeste un dernier processus (qui rappelle un peu l'*espèce expresse*).

Rien ne peut être saisi et étudié d'une manière scientifique; on voit facilement que cette exposition est formée d'éléments empruntés à la doctrine du moyen âge, fondus avec les idées courantes sur l'âme. Le petit dieu cartésien étant assis dans le cerveau, comme un Bouddha dans une pagode, il faut bien que le sens n'achève pas l'opération et qu'il télégraphie à son seigneur : c'est dans le temple que s'accomplit la sensation.

Nous ne voyons pas comment on pourrait écrire autre chose que des romans sur un thème de ce genre. La psycho-physique ne s'égare point dans la région des hypothèses; elle saisit deux choses parfaitement définies, la réalité objective et le jugement que nous formons.

Il n'est pas exact de dire que nous fermons volontairement les yeux sur la chaîne, pour n'en saisir que les deux bouts, que nous négligeons le processus physiologique, en désespoir de pouvoir l'étudier sérieusement. La psycho-physique ne touche pas à cette chaîne; elle n'en connaît pas plus les extrémités que le milieu ; elle ne connaît que des choses complètement étrangères à la physiologie,

l'excitation *cardinale,* qui paraît avoir une certaine importance pour l'étude des émotions. (Wundt, *Éléments,* etc., t. I, p. 530.)

l'état *physiquement observable* d'un phénomène extérieur et un acte psychique *formulé* par le langage [1].

Depuis longtemps on a reconnu que la vieille doctrine de la sensation était incapable d'expliquer les phénomènes; on avait été amené à la compléter par la considération des mouvements centrifuges. A notre point de vue, la chaîne physiologique doit être décrite sous une forme tout à fait différente de celle que Wundt adopte. Elle ne commence point par l'*impulsion* physique, mais par une *irritation*, c'est-à-dire par un phénomène vraiment physiologique; elle ne vient pas se terminer à un centre, où il y aurait rupture du courant, par suite de l'interposition de l'âme ou d'une faculté [2]. Le processus continue sans interruption et forme un cycle, d'une espèce propre, indépendant (*au point de vue dialectique*) des forces extérieures et des actes psychiques.

De là résulte la possibilité d'édifier une science psycho-physique, indépendante de la physiologie. Cette science est modeste et timide; elle se contente du rôle d'auxiliaire, tandis que les physiologistes ont une tendance bien marquée à vouloir commander aux philosophes. Le rôle de la psycho-physique doit être plutôt négatif que positif; elle opère surtout comme moyen de contrôle, afin d'empêcher la psychologie de se perdre dans le dédale romanesque des constructions *a priori*. Elle ne prétend pas saisir tous les phénomènes, fournir les bases d'une théorie mathématique, dans le genre de celle d'Herbart; elle se contente d'un domaine restreint, dans lequel il est juste de lui reconnaître une complète suprématie. Lorsqu'un problème est susceptible d'être abordé par la méthode psycho-physique, la science nouvelle doit avoir le dernier mot.

II

A l'origine de toute recherche esthétique, il faut se poser deux questions :

Les représentations sont-elles toutes de même espèce?

Le plaisir résulte-t-il des rapports entre les choses représentées ?

Au commencement des recherches psycho-physiques, Fechner n'abandonna pas les sentiers battus; il crut que tous les phéno-

1. La psycho-physique n'atteint que des actes psychiques se manifestant au dehors, elle ne connaît pas les perceptions insensibles ou inconscientes qui jouent un si grand rôle dans certaines théories. Le mot *langage* doit être entendu ici dans le sens le plus général.

2. De là dérive l'impossibilité de continuer à admettre les anciennes conceptions spiritualistes sur l'âme et la volonté.

mènes devaient obéir à une loi unique ; c'est ainsi qu'il put donner sa formule logarithmique comme la base de toute la science. L'âme, n'ayant pas de parties, ne peut évidemment avoir qu'une seule manière de connaître le monde extérieur; la multiplicité pouvait être conservée dans les opérations spécifiques des organes ; mais tout devait se ramener à l'unité dès que l'on arrivait à la conscience.

Les discussions soulevées par les idées de Fechner ont été singulièrement fécondes. Les adversaires ont surtout cherché à prouver que la loi psycho-physique n'était pas valable dans tous les cas; qu'elle n'était pas même générale pour régler *toutes* les opérations d'un même organe sensoriel; qu'elle devait faire place à un grand nombre de lois, dépendant tout à la fois de la nature de l'excitant extérieur, du siège de l'excitation, du genre de jugement provoqué.

Par exemple, on a dit que la loi de Weber ne peut pas faire connaître les erreurs commises dans toutes les illusions visuelles, qu'elle n'a guère de valeur que dans la photométrie pour des intensités moyennes. Cela est parfaitement vrai : les expériences de L. Reynaud (sur les estimations de la route basée sur l'emploi de feux de direction) conduisent à une formule qui n'a aucun rapport avec celle de Weber. On chercherait vainement à ramener à un type unique toutes les illusions si variées que provoque la vision, soit sur la position, soit sur la grandeur des objets.

Lorsqu'il s'agit d'apprécier les intervalles musicaux, on ne trouve rien qui ressemble à la formule de Weber ; Wundt a très bien fait voir que, ces expériences étant faites sur des personnes ayant un certain exercice musical, la sensibilité des sujets dépend beaucoup des lois de l'harmonie[1] ; cette manière de comprendre les choses semble confirmée par les expériences faites depuis.

Dans beaucoup de cas, il semble que certains psycho-physiciens, trop zélés, ont abordé ce problème avec des préventions et une superstition vraiment étranges. Dans des expériences de ce genre, il est très facile de se tromper, lorsqu'on a une idée fixe. D'ailleurs le sujet est difficile et peu de savants sont en état d'aborder des études de cette nature ; rien n'est si rare, en effet, que de trouver des personnes ayant l'esprit propre aux recherches physiques. Cl. Bernard a souvent parlé du scepticisme singulier de son maître Magendie : le fondateur de l'école physiologique française allait jusqu'à prétendre que le raisonnement était dangereux.

Les expériences psycho-physiques sont particulièrement difficiles et exigent un observateur doué d'un esprit critique et pénétrant.

1. *Éléments*, etc., t. I, p. 450.

Tout le monde connaît les discussions qui se sont élevées entre les hypnotiseurs : les diverses écoles se jettent à la tête des quantités d'expériences; beaucoup de ces prétendues preuves ne soutiennent même pas l'examen. Des savants de premier ordre se sont laissé prendre et ont été dupés par des apparences fallacieuses. Le scepticisme de Magendie est bien pratique. Les adversaires de Fechner, par suite de leurs préoccupations, ont donc pu rendre de grands services à la psycho-physique, en éloignant toutes les expériences douteuses et en forçant l'école rivale à procéder à des vérifications nécessaires.

Nous concédons volontiers que la loi de Weber *n'est pas vraie en général*; nous croyons que *la preuve est faite* sur ce point et nous estimons que cette proposition négative constitue un immense progrès. Ce n'est pas la première fois que des objections faites à des novateurs leur ont permis de dégager leurs principes. Le même phénomène s'est produit à l'origine de la mécanique céleste : Newton n'avait pas osé rompre ouvertement avec la tradition et affirmer la théorie de la gravitation ; ses disciples furent amenés, par les nécessités de la discussion, à aller plus loin que lui.

Nous tirons des expériences faites par nos adversaires la loi suivante :

« Les formules psycho-physiques sont spécifiques, non seulement en raison des sens mis en jeu, mais surtout en raison du genre des représentations. »

Au point de vue esthétique, cette théorie a des conséquences très importantes : il n'est plus possible de supposer qu'il y ait une science unique des sentiments, permettant de rattacher l'idée du beau à quelques théories générales. L'étude de la musique va venir confirmer notre manière de voir.

Longtemps on a regardé la musique comme le type des beaux-arts : l'oreille est l'organe sensoriel le plus parfait, le plus fin, le plus susceptible d'éducation et de perfectionnement ; tous les éléments objectifs sont, de plus, susceptibles de définitions précises et d'une étude physique complète.

Cependant on reconnaît, assez facilement, que la musique occupe une place à part; son isolement dépend, à la fois, des propriétés objectives des sons et des lois de la sensation.

La musique ne s'occupe pas de toutes les manifestations acoustiques ; elle ne retient que celles où l'on trouve des vibrations régulières. Elle n'ordonne pas les phénomènes dans un continu, mais elle procède par sauts ou par intervalles. On ne trouve aucune analogie entre la musique et l'optique : on ne peut parler de la gamme des

couleurs qu'en vertu d'une métaphore sans valeur sérieuse : entre deux teintes on ne voit jamais se produire un phénomène analogue à celui des battements ; l'œil manque donc du moyen le plus précis d'appréciation qui existe pour reconnaître l'égalité de deux tons.

L'oreille possède une propriété bien plus singulière; dans une certaine mesure, elle est sensible à la forme des vibrations : nos jugement musicaux dépendent toujours du régime des harmoniques. L'existence de ces accessoires dépend, à son tour, des *lois de l'élasticité* : on ne trouve rien d'analogue dans l'optique.

Ces considérations auraient dû suffire pour séparer la musique des autres arts depuis bien longtemps ; mais on ne pouvait s'y résoudre, on préférait admettre que l'oreille était un sens plus perfectionné que les autres et que la différence portait sur le degré de finesse des organes [1]. On s'était d'avance fermé tout appel à l'expérience en plaçant tous ces problèmes dans la région inaccessible de l'âme.

III

Nous allons maintenant essayer d'aborder l'autre question, sur laquelle les recherches psycho-physiques ont beaucoup moins porté. Depuis très longtemps les philosophes sont préoccupés de cette idée que nos sentiments esthétiques ont pour base certaines relations mystérieuses entre les choses représentées : cette doctrine paraît sous plusieurs formes, qu'il faut discuter ici sommairement.

Il est clair que cette conception a une origine musicale; on avait remarqué, avec étonnement, que les accords les plus parfaits semblaient révéler, dans l'âme, la recherche de rapports simples entre les excitations. Euler donna à cette théorie l'appui de son nom, et elle n'a pas cessé d'exercer une grande influence. On objectait que nos organes sensoriels ne sont pas disposés de manière à reconnaître les nombres de vibrations; que nous n'avons aucun sentiment du rapport en question, qui nous est révélé par des expériences physiques et non par l'observation psychologique. Toutes ces raisons étaient

1. M. Ch. Henry (*Revue phil.,* mars 1890, page 333) estime que tous les sens sont « des tacts spéciaux plus ou moins raffinés ». Si, dit-il, il y a pour la musique « une loi des faits de dynamogénie et d'inhibition... on doit... accorder que *cette loi* s'appliquera à tous les tacts, avec plus ou moins... de perturbations réelles. Si on n'admet pas l'existence d'*une loi des actions nerveuses...* la physiologie devient une recherche illusoire. » On voit combien la thèse de notre savant contradicteur est opposée aux principes psycho-physiques. Nous ne considérons point les *actions nerveuses*; nous doutons fort même qu'il y ait *une loi* du système nerveux ; quant au mot *action*, nous le croyons uniquement justifié par une métaphore. L'action nerveuse n'est susceptible d'aucune définition scientifique.

impuissantes; car l'homme est tellement avide d'explications qu'il préfère adopter toutes les absurdités du monde plutôt que d'abandonner une formule, qui a une apparence explicative.

On aurait lutté vainement contre ces préjugés, si les musiciens contemporains n'avaient donné des théories nouvelles de l'harmonie : ils ne sont pas complètement d'accord entre eux, mais leurs systèmes sont indépendants de l'ancienne doctrine et sont basés sur des considérations propres à l'acoustique. Les vieilleries traditionnelles ont tant d'influence, même sur les meilleurs esprits, que Wundt croit encore pouvoir donner l'échelle musicale comme une preuve en faveur de la loi logarithmique. Il est certainement très curieux que les musiciens ordonnent en progression arithmétique *certains* sons, tandis que les physiciens les ordonnent en progression géométrique, d'après les nombres de vibrations; la question est de savoir si ce fait n'est pas susceptible de plusieurs explications.

Il est tout à fait arbitraire de prendre pour mesure de l'excitation le nombre des vibrations; cela serait légitime si notre sensation nous disait quelque chose sur l'oscillation du corps sonore; mais il n'en est rien. D'après le principe psycho-physique, nous ne devons faire entrer dans la formule que des choses homogènes [1] (la grandeur, par exemple, d'une chose mesurée et cette grandeur *estimée avec la même unité*). Il serait donc contraire à nos principes de considérer l'échelle musicale comme un exemple de la loi logarithmique.

Wundt a d'ailleurs reconnu, lui-même, que [2] « nous n'avons nullement conscience des nombres de vibrations des tons ». C'est une des raisons qu'il objecte au système d'Euler.

Lorsque les anciennes théories sur l'harmonie étaient en honneur, on avait cherché à généraliser le principe sur lequel elles s'appuyaient et basé l'apparition des sentiments sur des propriétés des nombres. Il n'y a rien d'aussi difficile à déraciner qu'une théorie obscure, qui refuse de se soumettre au libre examen et à l'expérience. Tout le monde reconnaît que nous n'avons pas la moindre conscience de certains rapports (objectifs) et cependant on s'obstine à les regarder comme ayant une valeur réelle au point de vue esthétique.

Ce préjugé, fondé sur une conception fausse de la musique, a surtout cours parmi les gens qui s'occupent de la *théorie* de l'architec-

1. Le plus souvent les auteurs ne se sont pas préoccupés de ce principe capital. M. Ch. Henry s'est bien aperçu de l'erreur dans laquelle on tombe généralement; il a cherché à donner une théorie de la loi logarithmique, qui n'ait pas l'inconvénient de relier des choses hétérogènes. (*Cercle chromatique*, page 53.)
2. *Eléments*, etc., t. II, p. 65.

ture. On ne saurait compter le nombre des inventeurs des formes qui devaient réaliser la perfection. L'esprit ultra-classique de certaines écoles avait beaucoup contribué à répandre ces erreurs, en attribuant une importance exagérée aux proportions des ordres. Au XVIIe siècle, époque où l'art était en pleine *décadence* et l'esprit philosophique singulièrement oblitéré, on ouvrit un concours pour trouver un sixième ordre, destiné à perpétuer la gloire du roi et de Colbert. Plus tard on discuta sur la courbure la plus élégante et Hogarth chercha à déterminer la ligne parfaite; comme si une ligne pouvait avoir, par elle-même, une valeur esthétique quelconque.

Cependant on savait que les Grecs avaient introduit dans leurs constructions certaines combinaisons numériques; plus tard, on s'aperçut que les artistes du moyen âge avaient tracé leurs plans d'après certaines règles géométriques. Ceux qui n'allaient pas au fond des choses pouvaient croire que ces exemples étaient de nature à appuyer une théorie mathématique des formes.

Viollet-le-Duc s'est beaucoup occupé de ces questions et il a employé nombre de pages à démontrer, par des exemples frappants, la réalité des méthodes géométriques du moyen âge. Il appréciait beaucoup, aussi, les belles recherches de M. Aurès sur les éléments numériques des monuments grecs. Il a été assez heureux, lui-même, pour retrouver dans une église des dernières années du XIIe siècle toute une série de mesures qui rappellent les systèmes helléniques [1].

Le grand critique se garde bien d'interpréter ces résultats à la manière vulgaire; il croit même que l'œil serait choqué s'il parvenait à établir des rapports trop simples entre les parties; c'est à cette considération qu'il attribue l'importance donnée à certains nombres réputés sacrés, 3, 4, 5, 7. (Il faut bien tenir compte aussi des superstitions artistiques, dont les architectes n'ont jamais été exempts dans l'antiquité et le moyen âge.)

Au point de vue pratique, on peut observer que ces règles, telles qu'elles étaient appliquées et telles que nous les révèlent les constructions, n'avaient pas du tout un caractère esthétique; elles servaient le plus souvent pour la mnémotechnie; elles permettaient de ne pas trop tâtonner à la recherche de dimensions; en un mot, elles n'étaient pas les *maîtresses*, mais les *servantes* de l'art. Ce caractère saute aux yeux dans l'exemple de l'église de Saint-Yved. Pour établir une des grosses piles du transept, on a tracé un carré ayant 3 pieds

1. *Dictionnaire*, t. VIII, p. 516. L'église de Saint-Yved en Braisne a été commencée en 1180 et consacrée en 1216.

de côté; on a eu les saillies en ajoutant deux fois 7 pouces; les diamètres des grosses colonnes ont un 1 pied 3 pouces 6 lignes, etc. Les arcs ogives ont 1 pied de largeur, les doubleaux 21 pouces; la hauteur des colonnes est de 16 pieds du sol au chapiteau et de 14 pieds 7 pouces en partant de la base; du chapiteau aux colonnettes du *triforium* on compte 12 pieds et le *triforium* a 9 pieds, etc. De pareilles combinaisons ne peuvent éveiller dans l'esprit du spectateur aucune idée de *proportions* ou de beauté. Il faut même remarquer que tout le système deviendrait incompréhensible si on mesurait les dimensions avec d'autres unités que celles des architectes du monument. C'est là un point très important découvert par M. Aurès; dans les monuments antiques, il faut, suivant les circonstances, employer le pied grec ou le pied italique, avec leurs systèmes spéciaux de division. Si on procède autrement, on rend [1] indéchiffrable tout le système « harmonique de l'ancienne architecture ».

Les méthodes employées au moyen âge et si habilement décrites par Viollet-le-Duc offrent le même caractère que celles de l'antiquité : *elles servent et ne commandent pas l'architecte* [2]. Il faut reconnaître, de plus, que les réseaux triangulaires ont pour effet de donner aux constructions un air de famille, qui ne doit pas être négligé dans l'appréciation esthétique d'une méthode. Ils avaient, tout au moins, l'avantage d'empêcher l'imagination de l'artiste de trop s'aventurer, en le forçant à suivre un système uniforme de recherches, pour tout l'ensemble de son travail; c'est bien là quelque chose.

Viollet-le-Duc dit fort bien [3] : « On reconnaîtra, pour peu qu'on ait pratiqué l'architecture, qu'il n'est pas inutile d'avoir par devers soi certaines règles fixes, qui, dans maintes circonstances, vous épargnent des tâtonnements et des incertitudes sans fin. » Nous nous sommes assuré que les dessinateurs arrivent à manier ces procédés avec une remarquable dextérité et à en tirer un excellent parti pour l'étude des détails.

Au moyen âge il fallait produire beaucoup et vite, avec un personnel très peu important; il ne fallait négliger aucun moyen auxiliaire. On avait été conduit à adopter des tracés géométriques même pour la peinture et la sculpture; il est probable que ce n'était pas une nouveauté et Viollet-le-Duc dit que les anciens Grecs avaient employé des procédés analogues [4].

Ce serait bien mal comprendre la question que de supposer une

1. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire*, t. VIII, p. 522.
2. *Dictionnaire*, t. VIII, p. 522.
3. *Dictionnaire*, t. VIII, p. 522.
4. *Dictionnaire*, t. VIII, p. 269.

valeur esthétique aux tracés qui servent de base à ces dessins; en réalité on les a imaginés après coup, après que le croquis eut traduit l'impression, et cela dans un double but : on voulait faciliter la reproduction du mouvement au praticien chargé de transformer l'esquisse en statue; on voulait donner beaucoup de *tenue* aux personnages. Ces méthodes sont très recommandables, lorsqu'il s'agit de représenter des personnages vêtus de costumes épais, sur des façades monumentales : on ne saurait trop, dans ce cas, exagérer l'importance du canevas primitif.

Une fois l'œuvre achevée, le canevas linéaire devient impossible à retrouver; le spectateur ne le connaît point et ne saurait le prendre pour base de son jugement. Mais la musique n'a-t-elle pas aussi pour base quelque chose d'insaisissable, les rapports des nombres de vibrations? Nous avons vu, plus haut, que les théories modernes sur l'harmonie ont pour objet de découvrir ailleurs le principe de la musique : on y montre que les accords sont fondés sur quelque chose de perceptible à notre conscience et non sur des nombres mystérieux, qu'a pu découvrir seulement le physicien.

Toutes ces difficultés ont pour origine les idées spiritualistes, que nous rencontrons toujours comme un obstacle dans toutes nos recherches. L'observateur n'est pas beaucoup gêné par les scolastiques : ceux-ci ne séparent point l'âme du corps; ils les unissent d'une manière substantielle; et les thomistes, tout au moins, placent le principe d'individuation dans la matière. On peut donc s'entendre avec ces philosophes; il est impossible de le faire avec les spiritualistes, qui s'élèvent pourtant, avec orgueil [1], contre toute idée nouvelle.

L'école cartésienne et celles qui en dérivent sont obligées de faire appel à l'intervention de Dieu à tout instant; notre vie est un miracle perpétuel [2]. Les choses qui entrent dans notre conscience ne sont qu'une très faible partie de notre activité et ne sont probablement pas les plus admirables. Il est donc tout naturel que nous puissions appuyer les jugements, que nous exprimons dans les arts, sur des raisonnements subtils, qui échappent complètement à notre faible discernement.

Puisqu'il s'agit de miracles, on serait bien bon de s'arrêter en

1. Jamais les docteurs du moyen âge n'ont été d'une intolérance pareille à l'école spiritualiste contemporaine.

2. Descartes engage, d'ailleurs, la Princesse palatine à ne pas trop s'arrêter aux principes métaphysiques : « Il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer. » Nous pensons que c'est Descartes qui a imaginé la *géométrie inconsciente*.

BIBLIOTHÈQUE UTILE

103 volumes in-18 de 192 pages chacun

HISTOIRE DE FRANCE ET DES Pays étrangers
Géographie — Cosmographie

LE VOLUME BROCHÉ : 60 CENTIMES

Cartonnage toile anglaise ou toile dorée :
UN FRANC

SCIENCES
ÉCONOMIE DOMESTIQUE
Philosophie — Droit usuel

ENVOI FRANCO CONTRE TIMBRES OU MANDATS

1. **Morand.** Introd. à l'étude des sciences physiques.
2. **Cruveilhier.** Hygiène générale.
3. **Corbon.** De l'Enseignement professionnel.
4. **L. Pichat.** L'Art et les Artistes en France.
5. **Buchez.** Les Mérovingiens.
6. **Buchez.** Les Carlovingiens.
7. **F. Morin.** La France au moyen âge.
8. **Bastide.** Luttes religieuses des premiers siècles.
9. **Bastide.** Les Guerres de la Réforme.
10. **E. Pelletan.** Décadence de la monarchie française.
11. **L. Brothier.** Histoire de la terre.
12. **Sanson.** Principaux faits de la chimie.
13. **Turck.** Médecine populaire.
14. **Morin.** Résumé populaire du Code civil.
15. **Zaborowski.** L'Homme préhistorique.
16. **A. Ott.** L'Inde et la Chine.
17. **Catalan.** Notions d'astronomie (*Illustré*).
18. **Cristal.** Les Délassements du travail.
19. **Victor Meunier.** Philosophie zoologique.
20. **G. Jourdan.** La Justice criminelle en France.
21. **Ch. Roland.** Histoire de la maison d'Autriche.
22. **E. Despois.** Révolution d'Angleterre.
23. **Gastineau.** Génie de la science et de l'industrie.
24. **H. Leneveux.** Le Budget du foyer.
25. **L. Collas.** La Grèce ancienne.
26. **Fréd. Lock.** Histoire de la Restauration.
27. **L. Brothier.** Histoire populaire de la philosophie.
28. **L. Margollé.** Les Phénomènes de la mer.
29. **L. Collas.** Histoire de l'empire ottoman.
30. **Zurcher.** Les Phénomènes de l'atmosphère.
31. **E. Raymond.** L'Espagne et le Portugal.
32. **Eugène Noël.** Voltaire et Rousseau.
33. **A. Ott.** L'Asie occidentale et l'Égypte.
34. **C. Richard.** Origine et Fin des mondes.
35. **Enfantin.** La Vie éternelle.
36. **L. Brothier.** Causeries sur la mécanique.
37. **Alfred Doneaud.** Histoire de la marine française.
38. **Fréd. Lock.** Jeanne d'Arc.
39-40. **Carnot.** Révolution française (2 vol.).
Zurcher & Margollé. Télescope et Microscope.
Blerzy. Torrents, Fleuves et Canaux de la France.
P. Secchi, Wolf & Briot. Le Soleil et les Étoiles.
Stanley Jevons. Économie politique.
Em. Ferrière. Le Darwinisme.
Leneveux. Paris municipal.
Boillot. Les Entretiens de Fontenelle.
Edgar Zevort. Histoire de Louis-Philippe.
Geikie. Géographie physique (*Illustré*).
Zaborowski. L'Origine du langage.
Blerzy. Les Colonies anglaises.
Albert Lévy. Histoire de l'air (*Illustré*).
Geikie. Géologie (*Illustré*).
Zaborowski. Les Migrations des animaux.
55. **F. Paulhan.** La Physiologie de l'esprit (*Illustré*).
56. **Zurcher et Margollé.** Phénomènes célestes.
57. **Girard de Rialle.** Les Peuples de l'Afrique et de l'Amérique.
58. **Jacques Bertillon.** La Statistique humaine de la France (naissance, mariage, décès).
59. **Paul Gaffarel.** La Défense nationale en 1792.
60. **Herbert Spencer.** De l'Éducation.
61. **Jules Barni.** Napoléon Ier.
62. **Huxley.** Premières Notions sur les sciences.
63. **P. Bondois.** L'Europe contemporaine.
64. **Grove.** Continents et Océans (*Illustré*).
65. **Jouan.** Les Iles du Pacifique.
66. **Robinet.** La Philosophie positive.
67. **Renard.** L'Homme est-il libre ?
68. **Zaborowski.** Les Grands Singes.
69. **E. Hatin.** Histoire du journal.
70. **Girard de Rialle.** Les Peuples de l'Asie et de l'Europe.
71. **A. Doneaud.** Histoire contemporaine de la Prusse.
72. **Dufour.** Petit Dictionnaire des falsifications.
73. **F. Henneguy.** Histoire contemporaine de l'Italie.
74. **Leneveux.** Le Travail manuel en France.
75. **Jouan.** La Chasse aux animaux marins.
76. **Regnard.** Histoire contemporaine de l'Angleterre.
77. **Bouant.** Histoire de l'eau (*Illustré*).
78. **Jourdy.** Le Patriotisme à l'école.
79. **Mongredien.** Le Libre-Échange en Angleterre.
80. **Creighton.** Histoire romaine.
81-82. **Bondois.** Mœurs et Institutions de la France (2 volumes).
83. **Zaborowski.** Les Mondes disparus (*Illustré*).
84. **J. Reinach.** Léon Gambetta (*Illustré*).
85. **H. Beauregard.** Zoologie générale (*Illustré*).
86. **Wilkins.** L'Antiquité romaine (*Illustré*).
87. **Maigne.** Les Mines de la France.
88. **Broquère.** Médecine des accidents, premiers soins.
89. **Amigues.** A travers le ciel.
90. **Gossin.** La Machine à vapeur (*Illustré*).
91. **Gaffarel.** Les Frontières françaises et leur Défense.
92. **Dallet.** La Navigation aérienne (*Illustré*).
93. **Collier.** Premiers Principes des beaux-arts (*Illustré*).
94. **Larbalétrier.** L'Agriculture française (*Illustré*).
95. **Gossin.** La Photographie (*Illustré*).
96. **Genevoix.** Les Matières premières.
97. **Faque.** L'Indo-Chine française.
98. **Monin.** Les Maladies épidémiques.
99. **Petit.** Économie rurale et agricole.
100. **Mahaffy.** L'Antiquité grecque (*Illustré*).
101. **Bère.** Histoire de l'armée française.
102. **Genevoix.** Les Procédés industriels.
103. **Quesnel.** Histoire de la conquête de l'Algérie.

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS.

OUVRAGES DU Dr FERNAND LAGRANGE

Classés au premier rang
dans le Concours Bischoffsheim institué au Ministère de l'Instruction publique
(Mars 1890.)

L'HYGIÈNE DE L'EXERCICE CHEZ LES ENFANTS ET LES JEUNES GENS

1 volume in-12 de 320 pages. . . . . . 3 fr. 50

PHYSIOLOGIE DES EXERCICES DU CORPS

Ouvrage couronné par l'Institut.

1 volume in-8 de 370 p., cartonné à l'angl. 6 fr

Envoi franco contre mandat-poste.

OPINION DE LA PRESSE :

L'*Hygiène de l'exercice chez les enfants et les jeunes gens* fait suite à la *Physiologie de exercices du corps*, qui a eu un certain retentissement et qui a été couronné par l'Aca démie. M. Lagrange réagit, avec raison à notre avis, contre les exercices gymnastique classiques aux agrès, sur la gymnastique d'appartement, sur les mouvements d'en semble pratiqués dans les collèges, etc. Il montre leurs inconvénients et souvent leu peu d'efficacité. Il définit ce que l'on doit entendre par gymnastique hygiénique; i insiste sur le rôle et l'utilité des exercices en plein air, et notamment sur ceux qu amènent facilement le développement de la poitrine. Tout cela est bien raisonné e très exact. La lecture de ce livre apprendra beaucoup aux pères et aux mères de famille il mérite la peine d'être médité avec soin. Les chapitres sur les enfants, les jeunes filles les adolescents, redresseront un grand nombre de préjugés qui se sont répandu un peu partout. M. Lagrange cite en particulier l'exemple des méthodes adoptées en Belgique et qui font bien toucher du doigt les avantages des exercices et des jeux sco- laires en plein air, et les inconvénients du système adopté en France. On ne saurait trop engager tous les intéressés à lire attentivement le nouveau livre de M. le docteur Lagrange. *(Les Débats.)*

M. Bischoffsheim, qui n'en est pas à sa première libéralité envers la science, avait généreusement, l'an dernier, mis à la disposition du Ministre de l'instruction publique une somme de 5000 francs, à distribuer en prix aux lauréats d'un concours sur l'orga- nisation des jeux scolaires.

Le concours a été des plus brillants; plus de soixante concurrents, dont quelques- uns de marque, avec autant de livres ou de mémoires dont le rapporteur, M. Édouard Manouvrier, nous dit qu'aucun n'est sans valeur. Il en est venu du Nord et du Midi: toutes les classes de la société ont fourni leur contingent; et ce n'est pas une des moindres originalités de ce concours sans précédent que la commission ait eu à récom- penser à la fois d'un de ses deux premiers prix, un ancien ministre de la guerre, M. le général Lewal, et d'un second prix un instituteur rural du Finistère, M. Michel.

L'autre premier prix a été attribué, *ex æquo*, à M. le docteur Lagrange, pour ses deux ouvrages : *la Physiologie des exercices du corps* et *l'Hygiène de l'exercice chez les enfants et les jeunes gens.* Ces deux livres considérables, qui se complètent l'un l'autre et qui exposent avec autant de clarté que de science la théorie et la pratique des exer cices du corps, nous paraissent destinés à exercer une influence des plus heureuse sur l'avenir de l'éducation physique. Le docteur Lagrange a écrit de main de maîtr ce qu'on pourrait appeler la philosophie des mouvements. On sait exactement, aprè l'avoir lu, quels sont les organes, quelles sont les fonctions qu'intéresse telle ou tell catégorie d'exercices; quels sont les mouvements qui déforment et ceux qui n'ont qu des effets salutaires sur le corps et sur l'esprit. Le mécanisme musculaire, les effet physiologiques de la gymnastique, les causes de la courbature, de l'essoufflement, le moyens de préparer l'entraînement et l'accoutumance au travail physique, les condi tions normales des exercices vraiment hygiéniques : aucun point n'est omis, toutes le questions sont traitées avec ampleur. Désormais les éducateurs de la jeunesse auro un guide sûr, qui leur épargnera les tâtonnements et les erreurs, et qui à la confi sion des règles ordinaires leur permettra de substituer des méthodes raisonnées scientifiques.

(République française.) GABRIEL COMPAYRÉ.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois — 5-90.

route; et dès lors on peut trouver explication à tout, supposer dans le fond de notre âme des puissances mystérieuses pour résoudre les problèmes les plus compliqués, et ramener nos sentiments esthétiques à des comparaisons que nous serions incapables de faire d'une manière naturelle.

IV

Rien n'est plus vague que le sentiment du beau; nous allons essayer de l'analyser dans la musique, parce que cet art est le plus simple et le plus connu.

Pour les modernes, la musique n'a plus l'importance morale que lui attribuaient les philosophes grecs; c'est pour nous une distraction, un jeu, sans attaches solides avec l'entendement ou avec l'éthique. Cette manière de voir s'est tellement vulgarisée qu'elle sert de base aux jugements du plus grand nombre sur tous les genres de production artistique; pour beaucoup de philosophes, même, tout art n'est qu'un jeu, idée que nous combattons comme indigne d'un esprit sensible aux charmes des chefs-d'œuvre.

Dans le jeu, tout dépend du *goût*, c'est-à-dire d'un ensemble de préjugés, de rapprochements artificiels, de décisions arbitraires, contradictoires le plus souvent, échappant toujours à l'analyse [1]. « Un malheur aujourd'hui dans les arts, dit Viollet-le-Duc, et particulièrement dans l'architecture, c'est de croire qu'on peut pratiquer cet art sous l'inspiration de la pure fantaisie et qu'on élève un monument avec cette donnée très vague qu'on veut appeler le *goût*, *comme on compose une toilette de femme* [2]. »

La mode joue le plus grand rôle dans les jugements portés sur les œuvres musicales : nous avons peine à comprendre le succès des opéras qui ont fait les délices de nos pères ; on rencontre encore aujourd'hui des gens, conservateurs des bonnes traditions, qui regrettent le temps où la musique d'Auber était préférée à celle de Mozart. On ne peut invoquer ici une *évolution*; car à cette époque toutes les grandes productions de la musique classique avaient vu le jour.

Il n'y a pas à raisonner avec des gens qui vous déclarent qu'ils repoussent une œuvre au nom de leur goût personnel : cette absurdité est une des belles applications du *libre arbitre*; on ne peut

1. *Dictionnaire*, t. VIII, p. 550.
2. D'une manière générale, tout ce qui est complètement futile doit être rejeté du domaine esthétique.

discuter contre un oracle. Fort heureusement ces oracles ne sont pas infaillibles; nous avons vu autrefois le public se soulever contre M. Pasdeloup, lorsqu'il essayait de faire connaître Wagner aux Parisiens; depuis lors tout le monde applaudit avec enthousiasme ce qu'on sifflait autrefois [1]. Pourquoi? Personne ne pourrait l'expliquer par des raisons tirées de l'*esthétique*.

La principale raison des changements qui se produisent dans le goût musical se déduit de la *vulgarisation de la virtuosité*. L'exécutant est, généralement, un faible artiste; il ne comprend guère la beauté des choses qu'au point de vue du métier. Presque tous les *habiles* font des œuvres burlesques, dès qu'ils se mêlent de composer : la mécanique de l'exécution a éteint chez eux le sens esthétique. Pour ces gens fatigués de jouer des morceaux trop connus, il faut du nouveau et du difficile. Pour satisfaire ce goût beaucoup d'auteurs, sous prétexte de wagnérisme, emploient aujourd'hui des procédés de plus en plus compliqués : cela ne déroute pas le public, qui est devenu familier avec ces arrangements, sans avoir acquis pour cela un sentiment artistique plus élevé.

La mode exige la nouveauté en tous genres; un vêtement ne saurait plaire plusieurs années; un morceau de musique devient ridicule quand il a été trop souvent exécuté. Enfin la masse des imbéciles tient à suivre le jugement des connaisseurs, ou tout au moins des gens qui sont réputés les *maîtres du goût*.

Mais laissons de côté ces accessoires et arrivons aux principes auxquels nous croyons devoir ramener le plaisir provoqué par la musique.

Tout le monde connaît l'usage que les Orientaux ont toujours fait de la musique, soit pour calmer les aliénés, soit pour provoquer des fureurs mystiques. Le mécanisme de ces deux phénomènes, qui semblent d'abord contradictoires, est facile à expliquer.

On sait aujourd'hui que l'étendue de notre conscience est bien faible; c'est là un des résultats les plus certains de la psychologie expérimentale.

Bien peu de personnes sont en état de réunir un nombre un peu notable d'images et de pensées. Pour troubler l'équilibre si instable de notre fragile intelligence, il suffit d'une secousse quelque peu violente; mais la musique fournit un procédé plus puissant et plus certain.

1. Il y a une quinzaine d'années le critique musical de la *Revue des Deux Mondes* déclarait que le nom de Wagner ne pouvait être prononcé dans une discussion entre gens *sérieux*.

Nous sommes tous très sensibles à l'influence du rythme; on sait que les représentations rythmées tendent toujours à prendre une place d'honneur dans notre conscience, ce qui revient à dire qu'elles en chassent les autres : c'est ainsi que les diverses causes de distraction et les bruits (inhérents souvent à l'exécution musicale) semblent s'évanouir au contact de l'harmonie.

La musique possède donc un pouvoir tout à fait spécial sur notre personne; elle est dominatrice de sa nature et exclusive : lorsqu'elle est employée convenablement, elle absorbe toute l'étendue de la conscience.

Nous ne pouvons pas facilement supporter la moindre absence de notre faculté raisonnante; dès qu'elle est engourdie, nous sentons se produire en nous des troubles profonds. Si nous sommes abandonnés à nous-mêmes, nous nous trouvons possédés par une puissance irrationnelle et irrésistible, qui se livre à des *jeux démoniaques* [1]. D'ordinaire cette affection se traduit par un langage déréglé et souvent obscène : on observe ce fait très souvent dans les séances spirites, lorsqu'on fait tourner des tables. On sait que, de tout temps, l'obscénité des paroles a été regardée comme une des marques de la présence du démon; c'est encore pour cette raison que des théologiens savants (comme M. Méric, par exemple) attribuent au démon le pouvoir de faire danser les tables.

Cet exemple montre quel effet grave peuvent produire l'attention portée *exclusivement* sur quelque chose et l'abandon de tout raisonnement durant quelques instants. La commotion produite par la musique est bien plus profonde; on sait comment les Aïssaouas se servent de ce moyen pour provoquer le délire [2]. Il nous semble inutile d'insister.

C'est par la même raison que la musique peut calmer certains aliénés; elle s'empare complètement d'eux, fixe leur attention et arrête le cours de leurs idées. En résumé il n'y a qu'une seule règle pour les deux cas : la musique, par la puissance propre aux représentations *sonores rythmées*, s'impose tyranniquement à l'individu, l'enchaîne et l'empêche de continuer son travail intellectuel.

1. Les phénomènes de possession ont été toujours le scandale des spiritualistes : les expériences des hypnotiseurs modernes les ont amenés à admettre plusieurs *personnes* qui se succèdent; cette lanterne magique est tout à fait amusante.

2. Nous devons cependant faire observer que la musique semble impuissante à amener ces malheureux à l'état final : ils y parviennent par de rapides mouvements de tête. Nous avons vu souvent des femmes nerveuses provoquer par le même procédé de violentes attaques, après avoir éprouvé un premier choc, à la suite d'une contrariété.

Nous avons signalé l'obscénité démoniaque; tout engourdissement de l'intelligence tend à se traduire par une singulière surexcitation des instincts sexuels. On retrouve de nombreuses preuves de cette loi dans les récits *impartiaux*, que l'on possède, sur les extases des gnostiques, des ensorcelés et des méthodistes modernes dans les *revivals* d'Amérique. Les hypnotiseurs connaissent parfaitement la puissance que ce phénomène leur donne sur leurs sujets.

La musique est donc un art dangereux, toujours prêt à faciliter les progrès de la démence et de l'immoralité. Nous savons qu'on va se récrier, mais notre théorie est fondée sur des observations certaines et sur le témoignage unanime des grands philosophes grecs.

V

Aristote condamne le mode phrygien et la flûte, sans que l'on ait parfaitement expliqué les raisons de ce jugement. Il dit que la flûte s'emploie dans les fêtes de Bacchus et lorsqu'on veut imprimer à l'âme des sensations impétueuses et passionnées; il reproche enfin à cet instrument d'empêcher l'exécutant de chanter. D'une manière générale il ne veut pas que les citoyens deviennent des dilettanti.

La flûte était jouée, le plus souvent, par des prostituées; elle s'employait dans des fêtes lubriques; il y avait là une association d'idées qui a perdu pour nous sa valeur. En général, les associations jouent un grand rôle dans les impressions musicales : c'est ainsi que certains instruments au timbre nasillard sont employés dans les pastorales, par souvenir des grossiers appareils des campagnards; les effets produits par l'apparition ou la disparition de certaines séries d'harmoniques nous semblent également se rapporter à des comparaisons faites avec des instruments réputés nobles et parfaits.

Aristote ne se bornait point à condamner la flûte pour cette seule raison; car il approuve les Athéniens d'avoir interdit un grand nombre d'instruments à corde, les uns parce qu'ils excitaient des idées de volupté, les autres parce qu'ils exigeaient trop d'habileté. Le philosophe ne veut pas que la recherche des finesses fasse oublier l'importance morale de l'art. Nous sommes extrêmement frappés de la raison tirée de l'impossibilité de chanter en jouant de la flûte; il est clair qu'Aristote veut protéger le musicien contre la puissance et l'obsession des représentations sonores. Si l'homme conserve l'usage de la parole, s'il s'en sert d'une manière convenable, l'âme ne sera pas, tout entière, sous la domination des effets sensoriels. Il restera une petite place pour la pensée; cette place

peut même être assez grande si la poésie a une valeur sérieuse, ce qui est implicitement supposé par Aristote.

L'opéra moderne attribue peu d'importance au drame; le livret est traité avec un sans-façon étonnant; le chanteur ne dit pas des paroles, mais des notes. Il n'y aurait aucun avantage moral à ce qu'il en fût autrement, parce que le sujet est toujours choisi dans des recueils d'aventures galantes ou passionnées.

L'exécution de l'œuvre est calculée de manière à surexciter, par tous les moyens possibles, les ardeurs sexuelles du spectateur : on l'introduit dans une salle de bal, luxueuse, brillamment éclairée, pleine de femmes aux toilettes alléchantes; l'action est entrecoupée de ballets, où l'on s'efforce de réunir toutes les séductions. La richesse des costumes, l'éclat intensif des lumières, les reflets dorés des murs, tout, jusqu'à la chaleur de la réunion, concourt à troubler l'esprit, à le fasciner, à le préparer à la domination sensorielle.

D'ordinaire, on ne demande pas à la musique d'agir si puissamment; on craint cette excessive fatigue; on veut un simple délassement. De là résultent, entre compositeurs et critiques, des discussions sans fin sur le grand art; il nous est facile de dégager très nettement les principes. Il ne s'agit pas de juger la musique en elle-même, mais les fins qu'elle se propose : quelques-uns veulent que l'âme soit complètement absorbée; — d'autres qu'elle soit seulement distraite de ses préoccupations habituelles et que l'effet soit passager.

Dans notre société si occupée, si nerveuse, si changeante et si frivole, où le goût, la mode, le caprice, tiennent lieu de principes esthétiques, où la valeur morale des choses est considérée comme négligeable, il faut des *intermèdes sédatifs*; ils permettent à l'intelligence de se reposer et ils procurent une notable tonification à la sensibilité générale, qui a une tendance à s'émousser. La musique intervient alors, chez nous, comme un *médicament sensoriel.*

L'œuvre d'Offenbach et de toute l'école drolatique était parfaitement appropriée à cet office. Comme toujours, on a critiqué ces auteurs pour ce qu'ils faisaient de meilleur : on ne les trouvait pas assez sérieux, et dans ce genre on l'est toujours trop. Si leurs adversaires avaient eu quelque notion de philosophie, ils les auraient mis bien au-dessus des compositeurs les plus célèbres de l'époque et ils auraient hautement reconnu la valeur morale de leurs bouffonneries. Mais quand on est critique d'art on a le droit d'être absurde et on n'a pas le droit d'être philosophe.

Aujourd'hui il semble que la musique ne peut plus avoir que deux formes réellement *populaires* : ou bien elle est employée à produire

l'obsession sexuelle, comme dans presque tous les opéras modernes; — ou bien elle se transforme en farce et cherche à provoquer une abondante débauche de rires. Mille fois devons-nous préférer ce second mode au premier, au point de vue moral.

Il est bien vrai, cependant, qu'il a été fait des tentatives sérieuses pour utiliser le drame lyrique en vue de fins morales et nobles. Wagner a voulu en faire une œuvre inspirée par le génie antique. Il a employé tous les moyens pour combattre les effets pernicieux de la musique; les détails matériels de l'exécution sont des merveilles de science et méritent d'être étudiés de près par les psychologues. On voit que le grand homme n'était pas seulement un artiste de génie, mais aussi un observateur de premier ordre. Wagner a choisi ses sujets dans les romans de chevalerie; il a surtout développé les épisodes où la religion et l'honneur militaire jouent un grand rôle. Nous sommes habitués (à tort ou à raison) à regarder le moyen âge comme une époque de foi et d'héroïsme; il en résulte que tout drame sur cette période éveille en nous des associations nobles. Enfin, plus le sujet est féerique, plus les détails sont extraordinaires, moins notre âme tend à se laisser entraîner vers la passion sexuelle. Malgré notre profonde et sincère admiration pour le génie de Wagner, nous croyons que sa réforme ne peut aboutir et que son école est morte avec lui. Il nous semble que la musique ne peut plus exercer une influence morale *active* que sous la forme religieuse [1]. Le chant a eu toujours une grande importance dans tous les cultes; il va nous être facile de définir les règles auxquelles il doit se conformer.

La musique ecclésiastique ne saurait avoir pour but de provoquer des crises, comme cela a lieu chez les peuples sauvages et dans quelques sectes; elle ne doit pas non plus tellement obséder l'auditeur que celui-ci s'engourdisse tout à fait et ne puisse plus prier; elle ne doit arriver qu'à exercer une *moyenne* prise de possession de l'individu, *en vue* d'améliorer sa prière et de rendre le culte plus parfait. Pour obtenir ce résultat, elle cherche à imposer aux fidèles le calme de l'intelligence, arrêter le travail de la raison discutante, faire évanouir toutes les préoccupations séculières et anéantir les passions.

Un pareil programme n'est pas facile à remplir : il faut tout d'abord que la musique n'éveille aucune association d'idées rappelant le dehors. Bien souvent les compositeurs ne se rendent pas compte de

1. L'opérette gaie et bouffonne exerce une influence morale *passive*, en calmant l'ardeur de nos sens, la nervosité de notre constitution. On voit quelles conséquences importantes il y aurait à tirer de cette théorie pour la direction à donner au théâtre.

cette condition indispensable; une pastorale, tout ce qui rappelle les courses à travers bois et campagnes, seront choses blessantes dans une église; les morceaux empruntés aux opéras résonnent comme un cri sacrilège au milieu de l'office; par une liaison naturelle, les œuvres composées dans la forme dramatique sont encore malséantes, parce qu'elles rappellent trop le siècle. De là vient que si peu de maîtres ont pu composer pour les églises, après avoir eu de grands succès au théâtre.

Beaucoup des œuvres religieuses modernes choquent encore parce qu'elles s'adressent trop aux dilettanti : des œuvres de *goût* ne peuvent s'accorder avec la solennité mystérieuse de l'église. Comment pourrait-on demander à l'intelligence d'abdiquer volontairement ses droits, alors qu'on la sollicite à suivre une composition compliquée?

Ces principes ont été ceux des grands liturgistes; ce n'est pas sans raison que l'Église s'obstine à conserver un système musical particulier, malgré les inconvénients qu'il peut présenter : il est, en effet, essentiel de ne négliger aucun moyen accessoire pour obtenir la complète autonomie de l'harmonie religieuse. Presque partout les bons esprits ont reconnu les inconvénients graves qui résultaient des changements arbitraires apportés dans les méthodes et les usages traditionnels; ils ont combattu les malheureuses innovations introduites par les auteurs modernes et ont cherché à mieux accuser que jamais le caractère propre de la musique ecclésiastique.

On a souvent contesté au protestantisme la possibilité d'avoir un système musical; le temple est un simple lieu de réunion; le pasteur est un docteur; il n'y a aucun mystère; les chants des fidèles s'adressent à un Dieu quelque peu métaphysique; les psaumes parlent une langue qui n'a plus de sens que pour l'archéologue [1]. Dans ces conditions la musique religieuse perd une grande partie de sa raison d'être; elle n'est plus l'auxiliaire du liturgiste. Si elle veut prendre un empire sérieux sur les âmes, elle est obligée de forcer sa nature, d'aller jusqu'au bout de la puissance harmonique; mais alors elle n'est plus un *régulateur*; elle peut provoquer un ébranlement dangereux et fatal pour des individualités portées au mysticisme.

(*La fin prochainement.*) GEORGES SOREL.

1. Ce défaut n'existe pas, au même degré, dans la liturgie catholique, parce qu'elle offre des symboles tangibles.

LA MÉTAPHYSIQUE DE M. WUNDT

(*Fin* [1].)

Nous savons quel est l'objet et quelle est la méthode de la métaphysique. La métaphysique a pour objet de combler les lacunes de la science et de donner à nos connaissances une véritable unité. Sa méthode consiste dans la construction d'hypothèses, dont les éléments sont empruntés à l'expérience, mais qui, néanmoins, prétendent dépasser l'expérience scientifique, et embrasser à la fois l'expérience déjà réalisée ou réalisable et l'expérience possible ou simplement concevable.

La science, telle que la conçoit M. Wundt, propose à la métaphysique un triple problème :

1° Le problème de l'unité physique ou cosmologique;

2° Le problème de l'unité psychologique;

3° Enfin, comme la raison ne peut s'arrêter à la conception de deux unités irréductibles, le problème de l'unité totale de l'univers. Ce dernier problème est le problème de l'unité ontologique.

Le premier de ces trois problèmes est celui qui arrête le moins longtemps M. Wundt. Nous ne devons pas nous en étonner. Nous avons accordé à M. Wundt que le monde objectif n'est qu'un monde de représentations ou plutôt de concepts, expressions indirectes et lointaines de la réalité. Or ce ne sont pas des concepts, simples produits de l'activité de l'esprit, qui peuvent nous révéler le secret de l'essence des choses. Si l'essence des choses n'est pas inaccessible à notre esprit, comme le croyait Kant, seule une intuition immédiate pourra nous la faire connaître. Seule la psychologie, science des intuitions immédiates, peut donc fournir à l'ontologie les matériaux nécessaires à ses hypothèses. Le problème psychologique et le problème ontologique devaient donc former l'objet des deux chapitres les plus importants du livre que M. Wundt consacre dans son ouvrage aux idées transcendantes.

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*, p. 449.

I. — Le problème cosmologique.

Nous avons vu que l'entendement distingue dans les représentations objectives une forme (temps, espace) et une matière (la substance avec ses changements soumis à la loi de causalité). La métaphysique cosmologique se trouvera donc en présence de deux problèmes, l'un relatif à la forme abstraite, l'autre au contenu concret que renferme cette forme.

Si la raison considère le temps et l'espace, elle reconnaît bien vite qu'il est impossible de leur concevoir aucune limite ni dans le sens de l'infiniment grand, ni dans le sens de l'infiniment petit. A un espace, à un temps donné on peut toujours ajouter par la pensée des parties nouvelles, et d'autre part si petite que soit une portion du temps et de l'espace, on peut toujours par l'imagination la subdiviser encore. Aussi tous les métaphysiciens et tous les savants sont-ils d'accord pour reconnaître que notre pensée ne peut pas s'affranchir de l'idée de la possibilité d'un progrès à l'infini, aussi bien dans l'analyse des parties de la durée et de l'étendue que dans leur synthèse. D'un autre côté, comme ce progrès, sans repos et sans fin, répugne au besoin d'unification, de systématisation, qui est le fond de notre pensée, nous nous efforçons toujours de concevoir l'univers, aussi bien au point de vue de l'étendue qu'à celui de la durée, comme un grand tout, comme un tout infini dans le double sens de l'extension et de la division. Mais nous ne devons pas oublier que, si nous considérons la forme abstraite et vide du monde, ce tout infini ne saurait être réalisé, car il arrêterait alors, chose inconcevable, le progrès de notre esprit dans l'addition des parties du temps et de l'espace ou dans la division de leurs éléments. Ce tout est donc une sorte d'idéal, qui demeure purement imaginaire, tant que nous restons dans le domaine de l'abstrait, mais qui peut-être, dans le domaine du concret, est progressivement réalisable.

La question est donc de savoir si, dans l'ordre du concret, c'est-à-dire de la matière et du mouvement, la raison pourra réussir à arrêter le progrès à l'infini dont nous avons parlé et à former des touts nettement délimités. M. Wundt croit pouvoir répondre affirmativement. En effet, étant donnée sa théorie de la connaissance, aucune nécessité logique ne contraint la pensée d'appliquer à la matière et à ses changements successifs ce qu'elle est forcée de considérer comme vrai pour le temps et l'espace abstraits. Ainsi l'espace ne peut avoir de limites intelligibles, mais on peut fort

bien se figurer la matière en quantité finie et renfermée dans une partie de cet espace infini. Si l'étendue abstraite et vide ne peut avoir de bornes, pourquoi l'étendue remplie et concrète n'en aurait-elle pas? De même il n'est pas absurde de concevoir un commencement et une fin de la succession des phénomènes matériels, bien que le temps abstrait soit nécessairement illimité dans le passé aussi bien que dans l'avenir.

La raison doit donc essayer de former sur l'origine et la fin des séries causales, sur les derniers éléments de la matière et sur ses limites dans l'espace des hypothèses qui permettent de ramener l'expérience physique à un système total et clos. Ainsi l'hypothèse d'une matière homogène, composée d'un nombre infini d'atomes simples, tous semblables par la qualité, fournit à la raison un excellent moyen de ramener à l'unité d'explication les changements matériels. D'un autre côté, nous avons vu que ni le principe de contradiction ni le principe de raison ne s'opposent absolument à ce que le monde des corps soit limité dans l'espace. On pourra de même faire sur l'origine et la fin des séries causales des hypothèses qui permettent à l'esprit de limiter l'univers dans le passé et dans l'avenir. Ainsi il n'est pas impossible de concevoir, avant la formation des systèmes stellaires et planétaires, un état d'équilibre des atomes matériels, analogue à celui que Kant et Laplace imaginaient dans notre nébuleuse avant le début de la formation du système solaire. Cet état d'équilibre parfait pourrait être également considéré comme le terme de l'évolution du monde. Ces hypothèses ou d'autres semblables satisfont la pensée en ce sens qu'elles lui permettent de se reposer pour ainsi dire dans l'idée d'un système limité et total, embrassant le monde entier de l'expérience. Seulement, bien que ce système total existe certainement en réalité, la pensée ne peut jamais être absolument certaine que l'idée qu'elle s'en fait soit adéquate et définitive. Il peut toujours arriver un moment où elle se verra forcée de faire rentrer l'unité à laquelle elle était arrêtée dans une unité plus étendue. Ainsi la conception d'un système solaire unique, en admettant qu'elle ait pu satisfaire pendant un temps l'esprit, a dû être dépassée, et l'unité du système solaire a dû être englobée dans une unité plus vaste. En effet, pour comprendre l'origine de notre nébuleuse, il a paru nécessaire de supposer la destruction de systèmes solaires antérieurs; il faut prévoir aussi l'anéantissement de notre système actuel, et la formation à ses dépens d'autres nébuleuses qui deviendront de nouveaux systèmes solaires. Ce n'est pas tout : notre soleil n'est pas mécaniquement isolé dans le monde, il subit l'action d'autres soleils sur lesquels il réagit, il est attiré et attire;

d'où la nécessité de concevoir un système qui embrasse non seulement tous les astres présents, mais encore les astres passés et à venir. Et il pourra venir un jour où ce système déjà si vaste devra être ramené à un système plus vaste encore, jusqu'à ce que par un lent progrès la raison ait atteint l'unité dernière.

En résumé la raison, placée en face du monde de l'expérience objective, se trouve partagée entre une double nécessité, d'un côté celle d'étendre et de diviser à l'infini, de l'autre celle de rassembler le multiple et de le ramener à l'unité, et c'est seulement quand elle considère le contenu concret de l'expérience qu'elle peut espérer satisfaire son besoin d'unité.

II. — Le problème psychologique.

Le problème que se pose la métaphysique psychologique n'est pas sans analogie avec celui qui vient de nous occuper. Le problème psychologique, en effet, comprend deux questions qui correspondent exactement, l'une à la question des éléments simples de la matière, l'autre à la question de l'unité totale du monde physique. Les derniers éléments de l'univers psychique, ce sont les âmes : comment la raison devra-t-elle concevoir ces âmes? D'autre part la raison prétend que les âmes s'unissent dans un système qui les contienne toutes : quelle idée pouvons-nous former de ce système des âmes?

Le problème psychologique diffère pourtant sur deux points essentiels du problème cosmologique. Les hypothèses cosmologiques sont destinées, comme nous l'avons vu, à ramener à l'unité, non pas des faits d'intuition immédiate, mais des concepts abstraits, substitués par l'entendement aux représentations concrètes; il en résulte que ces hypothèses conservent toujours un caractère abstrait et pour ainsi dire intelligible. Au contraire les hypothèses psychologiques prennent leur point de départ dans l'intuition; comme leur rôle est de rendre possible la formation d'un système de nos intuitions, elles ont un caractère intuitif. La méthode de la métaphysique psychologique consiste à prendre pour principe d'explication dernière l'un des éléments primordiaux de la conscience. Ce problème psychologique nous apparaît ainsi comme un problème d'ordre concret, tandis que le problème cosmologique était d'ordre abstrait. Nous pouvons ajouter que le problème psychologique est d'ordre qualitatif et non plus quantitatif comme le problème cosmologique. Les rapports extérieurs des choses que connaît la cosmo-

logie sont des rapports exactement mesurables, mais ces rapports ne nous laissent rien entrevoir de l'essence intime des éléments considérés. La psychologie, au contraire, prétend saisir la qualité propre, c'est-à-dire l'essence des réalités auxquelles elle ramène les phénomènes qu'elle étudie; en revanche elle ne peut résoudre, par elle-même, aucun problème d'ordre quantitatif. Si elle nous parle d'infiniment grand ou d'infiniment petit, les mots grand, petit, perdent le sens mathématique qu'ils ont en cosmologie. Quand elle aborde la question des rapports que soutiennent les uns à l'égard des autres les atomes psychiques, ce n'est plus de rapports mesurables, c'est-à-dire d'espaces parcourus par des points mobiles qu'elle entend nous parler. Elle sait que les âmes réagissent les unes sur les autres, mais si elle peut dire ce que ne sont pas ces actions et réactions, elle ne peut déterminer ce qu'elles sont, parce que tout ce qui est extérieur et quantitatif lui est étranger. Nous nous demanderons plus tard si ces deux sciences, dont l'une voit le dehors des choses, tandis que l'autre en voit le dedans, ne pourraient pas se compléter l'une l'autre.

1° *L'âme individuelle.*

La métaphysique peut hésiter entre deux hypothèses sur la nature de l'âme individuelle : l'âme individuelle peut être en effet conçue soit comme unité de substance, soit comme unité d'action. La première de ces deux conceptions est généralement adoptée par les philosophes qui ne voient dans la conscience que représentations et idées, et qui prennent pour point de départ de leurs déductions le côté intellectuel de la conscience; la seconde est préférée par ceux qui savent voir la différence de nature qui sépare le sentiment et la volonté de la représentation et qui comprennent le caractère original et primitif du vouloir.

M. Wundt pense que la philosophie ne peut plus conserver aujourd'hui l'hypothèse de l'âme substance. Si elle ne consent pas en effet à se contenter d'un concept absolument indéterminé, d'une sorte d'x dont elle ne pourrait faire aucun usage pour l'explication des faits, si elle veut déterminer avec précision le concept de la substance psychique, elle est bien vite obligée de reculer devant l'impossibilité de donner à ce concept des caractères qui s'accordent entre eux et avec l'expérience. Or le but de toute déduction métaphysique est d'expliquer sans contradiction les faits donnés par l'expérience.

Une substance immatérielle ne peut être conçue logiquement que

comme un être simple. Mais si la substance psychique est simple, le seul moyen de rendre compte de la genèse des représentations est de supposer qu'elles expriment les rapports de cette substance avec d'autres substances de même ordre. Mais si l'âme joue le rôle d'un simple substratum de représentations, qui ne procèdent pas de son activité, qui ne font qu'exprimer ses relations avec le reste du monde, l'âme perd aussitôt tout ce qui peut en faire une personnalité indépendante, elle ne s'oppose plus à l'univers et, dépourvue de tout caractère individuel, elle va se confondre avec le monde.

La seule manière de sauver la personnalité de l'âme serait de la séparer résolument, comme Leibniz l'a fait, du reste de l'univers et de lui donner le pouvoir de tirer de son propre fonds toutes ses représentations. Mais alors l'âme n'est plus une substance simple et immuable; elle se décompose en autant d'actes divers qu'il y a d'états de conscience, et, comme les états de conscience : sensations, représentations, émotions, etc., changent à chaque instant, l'âme se modifie continuellement; or c'est justement cette multiplicité et ce devenir perpétuel du sujet que voulait éviter la théorie de l'âme substance. Toute cette argumentation peut se résumer en peu de mots : l'idée de substance exclut toute variété et tout changement, or notre conscience est essentiellement multiple et changeante, donc la réalité qui forme le fond de notre être conscient n'est pas une substance.

M. Wundt pense que, pour éviter les difficultés et les contradictions du concept d'âme substance, et pour arriver à une hypothèse satisfaisante sur l'essence du sujet pensant, la psychologie métaphysique doit chercher dans la conscience un autre point de départ pour ses déductions que les représentations et les idées. Or nous savons qu'à toute représentation, à toute idée s'unissent dans notre conscience le sentiment et la volition. Voyons si le sentiment, si la volition surtout, que la psychologie empirique considère comme la source de l'émotion, ne nous fourniront pas les éléments d'une hypothèse nouvelle sur l'essence intime de notre être.

Avant de nous engager dans cette voie, il faut bien nous convaincre d'abord que le vouloir diffère par nature de la représentation qu'il accompagne toujours. Les cartésiens ne voyaient dans la conscience que des idées confuses ou claires et Spinoza ne distinguait pas la volonté de l'idée. Bien des psychologues ont essayé depuis de réduire à l'unité tous les éléments de l'intuition consciente en identifiant la volition avec la sensation. Comme l'activité volontaire est toujours liée avec quelque sensation et le plus souvent avec des sensations d'innervation ou de contraction musculaire, on a cru pouvoir con-

fondre la volonté avec ces dernières sensations et tout particulièrement avec les sensations musculaires. La volonté aurait ainsi tous les caractères d'une sensation centripète ordinaire; elle ne différerait pas en nature du chaud ou du froid, du bleu ou du rouge. Mais, sans même invoquer l'évidence du témoignage immédiat de la conscience, qui voit dans toute volition un acte émané de notre personnalité, tandis que la sensation lui paraît quelque chose d'extérieur, de donné, d'étranger au moi, on peut réfuter par des expériences et des observations précises cette opinion paradoxale. D'abord la volonté ne manifeste pas seulement son activité dans la contraction musculaire. L'aperception par l'attention d'une liaison logique d'idées est un acte volontaire de même nature que l'acte de se lever ou de marcher, et qui pourtant ne s'unit à aucune sensation musculaire. On ne comprend pas d'ailleurs comment cette sensation d'effort musculaire, qu'on veut décorer du nom de volonté, pourrait servir de principe au jugement ou au raisonnement. On pourrait encore faire remarquer aux physiologistes qui ramènent la volonté au sens musculaire, qu'on peut produire expérimentalement, par l'électricité par exemple, une sensation de contraction musculaire sans que nous ayons la moindre conscience d'un vouloir déployé.

La difficulté que la psychologie paraît éprouver quelquefois à distinguer les deux éléments dont se compose la conscience, à séparer nettement la volonté de la représentation, et à rendre au vouloir sa véritable place, tient surtout à ce que la volonté ne nous est jamais donnée comme un acte pur, mais comme une sorte d'accompagnement de nos représentations. Or les représentations attirent à elles le meilleur de notre attention, elles semblent occuper à elles seules tout le champ de la conscience; aussi avons-nous quelque peine à nous habituer à l'idée que les éléments d'émotion et d'action qui s'ajoutent aux représentations, constituent un facteur distinct de la conscience, bien plus le facteur le plus profond, le plus réel. Mais une philosophie critique ne doit pas se laisser égarer par le fait de l'union constante de la représentation et de la volonté; elle doit comprendre bien plutôt le pourquoi de cette union. Tout vouloir suppose un contenu auquel il s'applique. Le vouloir ne saurait s'exercer à vide, or une volonté qui n'agirait pas, et qui ne prendrait pas conscience d'elle-même en agissant, ne mériterait plus le nom de volonté. Mais pour agir et pour arriver à la conscience d'elle-même, la volonté a besoin d'une matière et cette matière, seules les représentations la lui peuvent fournir. Il ne peut donc pas y avoir de volonté sans représentation. M. Wundt soutiendra que la volonté dans ses formes les plus simples, celle qu'on peut attribuer au protozoaire

par exemple, emporte toujours avec elle une sensation sans laquelle elle n'existerait pas comme volonté, car le concept de volonté inactive et inconsciente est vide de sens. Mais pour être toujours unie à quelque élément de représentation ou tout au moins de sensation, la volonté n'en est pas moins un principe distinct et même le principe fondamental de toute existence psychique.

Bien des preuves peuvent être invoquées pour établir que c'est la volonté qui est le facteur essentiel de la conscience, tandis que la représentation est un phénomène dérivé et secondaire. Celles que M. Wundt paraît considérer comme les plus fortes sont les suivantes :

1° Dès les premiers jours de la vie, par un instinct aussi sûr qu'irréfléchi, la conscience naïve projette hors d'elle-même ses représentations et en fait quelque chose d'étranger à notre personnalité. Il y a sans doute dans cette projection hors du moi une part d'illusion, car une représentation ne saurait être séparée du moi conscient qui la perçoit. Toutefois cette tendance irrésistible à extérioriser l'objet représenté ne peut nous tromper absolument. Ne pourrait-elle pas être considérée comme une preuve que la représentation exprime non l'essence du sujet pensant, mais ses relations avec des réalités extérieures? Ce qui doit nous confirmer dans cette opinion, c'est l'accord qui peut s'établir entre des consciences diverses sur la nature des caractères de l'objet représenté. Si les représentations d'un sujet peuvent coïncider avec celles d'un autre sujet, la seule explication de ce fait, si l'on ne veut pas accepter le miracle de l'harmonie préétablie, c'est que ces représentations expriment les rapports de ces deux sujets avec les mêmes réalités extérieures. Au contraire, non seulement nous n'avons aucune tendance à projeter au dehors nos émotions et nos volitions, mais encore cette projection nous semble dès l'abord impossible et absurde. Le sentir et le vouloir sont choses individuelles, et si nous prétendons que les autres voient et touchent l'objet que nous voyons et touchons, nous comprendrions moins bien qu'ils sentissent ce que nous sentons, qu'ils pussent vouloir ce que nous voulons. L'essence de notre être, c'est donc, la philosophie l'affirme d'accord avec le bon sens, le vouloir et le sentiment qui résulte du vouloir.

2° Les représentations, les idées sont impersonnelles; si le sujet était un simple centre de représentation, un miroir passif de l'univers, il se confondrait, nous l'avons vu, avec cet univers. Le moi ne peut prendre conscience de lui-même qu'à la condition de réagir sur ces représentations qui lui sont données et d'y répondre par des sentiments. C'est donc l'activité par laquelle je réagis, l'activité source de mes émotions, qui constitue l'essence de l'être personnel.

3° Enfin M. Wundt croit que la volonté seule peut donner au sujet l'unité qui en est le caractère essentiel. En effet les représentations n'ont pas par elle-même de continuité véritable, elles forment des groupes, des faisceaux dont les parties sont plus ou moins cohérentes, mais qui restent détachés les uns des autres. Seule la volonté, par l'action constante, toujours semblable à elle-même, qu'elle exerce sur les représentations, peut établir un lien entre ces faisceaux, et donner à la vie intérieure, avec la continuité, cette unité dont la conscience nous donne l'éclatant témoignage. Admettant même qu'il n'y eût pas de lacunes dans notre vie consciente, et que tous les groupes de représentations fussent fondus en un seul, on pourrait toujours se demander s'il existe jamais une continuité véritable entre des représentations, si une représentation peut être le prolongement, la continuation nécessaire d'une autre représentation, comme le mouvement effet est le prolongement du mouvement cause. Le caractère essentiellement qualitatif des représentations peut nous donner des doutes à ce sujet. Deux qualités ne se contiennent pas l'une l'autre comme deux quantités. Une qualité, comme le bleu, est, par rapport à une autre qualité, comme le rouge, quelque chose d'absolument nouveau; et si le passage du mouvement, qui est la cause objective du bleu à celui qui est la cause objective du rouge, est intelligible, le passage du bleu au rouge est une succession de faits, mais non un passage intelligible et conforme au principe de raison. Donc, pour que les représentations soient liées les unes aux autres, et forment des touts, il faut qu'un principe supérieur s'applique à elles et communique à chacune d'elles quelque chose de lui-même.

Si une représentation contient par exemple un élément de vouloir qui va se développer dans une ou plusieurs autres représentations, alors chacune de ces représentations pourra être considérée comme la raison suffisante de la suivante. Seule la volonté peut donc réduire les représentations à des systèmes ou plutôt à un système dont toutes les parties se tiennent. La volonté est donc le vrai principe de l'unité de la vie consciente.

2° *L'âme universelle.*

Mais il ne suffit pas à la métaphysique psychologique de démontrer que la volonté est l'essence même de l'âme individuelle. Ce n'était là que la première partie de sa tâche. Après avoir déterminé le principe qui fait l'unité de la conscience individuelle, nous savons qu'elle s'est engagée à répondre à une seconde question : comment

la pensée peut-elle concevoir l'unité du monde des âmes individuelles? Car il serait évidemment absurde de réduire l'univers à l'unité de l'âme individuelle; mais, si les âmes sont multiples, la pensée ne peut renoncer à ramener à l'unité cette multiplicité.

L'unité de l'univers psychique peut être comprise par la philosophie de la volonté de deux manières différentes. On peut supposer comme Schopenhauer une volonté unique qui est le fond commun de toutes les volontés individuelles; ou bien on peut admettre un nombre infini d'unités de volonté qui entrent en rapport les unes avec les autres, s'organisent et forment des unités, des touts de plus en plus compréhensifs, de plus en plus étendus. Nous savons déjà que la seconde hypothèse est celle que préfère M. Wundt. A la première hypothèse il fait deux objections principales : elle ne peut pas expliquer d'une manière satisfaisante l'origine des représentations, elle ne peut même pas nous donner un concept satisfaisant, intelligible de la volonté universelle qu'elle suppose. Pour expliquer la représentation avec l'hypothèse d'une volonté unique, il faudrait lui opposer des réalités multiples capables d'agir sur elle ou de résister à son action. Mais ces réalités, si elles sont capables d'action ou même de résistance, ne pourront être conçues que comme des forces, c'est-à-dire comme des volontés et dès lors il faudra renoncer à l'unité de la volonté universelle. Schopenhauer n'explique pas d'un autre côté ce que peut être cette volonté inconsciente, qui, dans le développement de l'univers, précède de loin la représentation, et même n'arrive jamais que d'une manière pour ainsi dire accidentelle à s'objectiver sous forme de représentation. Il nous est impossible de concevoir une volonté qui ne soit pas consciente; or nous savons que la volonté ne peut devenir consciente qu'à la condition de s'opposer une matière de représentations. Le concept de volonté est donc, chez Schopenhauer, un concept vide, qui ne peut nous aider en rien à rendre intelligible l'univers. Si l'univers psychique se compose de volontés, force nous est de concevoir ces volontés sur le modèle de la nôtre, autrement nous opérons sur des mots dénués de sens. Or pour qu'une volonté soit, dès l'origine, accompagnée de conscience, c'est-à-dire de sensations et de représentations, il faut la mettre en rapport avec d'autres volontés qui réagiront immédiatement sur elle en même temps qu'elles subiront son action. L'hypothèse d'une pluralité primitive des volontés peut donc seule associer dès l'origine la représentation au vouloir, seule par conséquent elle nous donne un univers psychique intelligible.

Mais la raison ne peut s'arrêter à cette conception d'une multi-

plicité indéfinie d'êtres individuels; il ne lui suffirait même pas de comprendre comment ces êtres entrent en relations les uns avec les autres; elle veut l'unité dans le multiple; elle ne sera donc satisfaite que par la réduction à des touts ou plutôt à un tout unique des volontés particulières. En face de ce problème nouveau, la métaphysique devra rester fidèle à la méthode qu'elle a adoptée, et se garder soigneusement de toute hypothèse dont l'expérience ne fournirait pas les premiers éléments. Or l'expérience nous rend témoins d'un fait très général ou plutôt universel et dont la métaphysique peut tirer un grand parti; ce fait, c'est que partout et toujours la volonté de l'individu s'associe à d'autres volontés pour former des touts complexes et en même temps des unités supérieures à l'unité individuelle, comme une famille, une tribu, une nation. Si nous étudions d'un peu près ces associations de volontés, nous ne pouvons manquer d'arriver à nous convaincre qu'en s'organisant les volontés individuelles donnent naissance à des volontés composées, qui, malgré leur complexité, n'en ont pas moins une indéniable unité. Ainsi une famille, une cité, une nation peuvent être considérées comme des degrés différents dans l'échelle des volontés. Et ces volontés composées ne sont pas pour M. Wundt de simples abstractions, ce sont des êtres véritables, tout aussi réels que ce que chaque homme appelle sa volonté, son moi; or la volonté de l'individu, malgré sa simplicité apparente, n'est, comme nous le verrons, qu'une résultante, une synthèse de volontés inférieures, et pourtant c'est un être, réel et un. Il en est en somme de la volonté individuelle, familiale, nationale, comme d'un édifice qui, pour être composé de pierres, sans lesquelles il n'existerait pas, n'en est pas moins une réalité différente de celle de chacune des pierres.

Ainsi les volontés s'associent et forment des organismes dont la compréhension va toujours en s'étendant. Chacun de ces organismes apparaît à la pensée comme la raison d'être, le *Grund* véritable des unités inférieures déjà formées; et nous nous élevons ainsi à l'idée d'une unité totale qui embrasserait tous les organismes psychiques déjà constitués. Cette unité totale, raison de l'univers psychique, devient plutôt qu'elle n'existe, elle tend à se réaliser à mesure que le monde progresse. On peut dire qu'ainsi envisagée elle constitue un idéal plutôt qu'une réalité et M. Wundt pense que cet idéal n'est pas seulement théorique, qu'il peut devenir pratique et fournir à la morale un principe dont le plus réel mérite serait d'accorder parfaitement les lois de l'éthique avec les lois de l'univers et de continuer le *sequi naturam* des anciens.

Ainsi les volontés individuelles sont faites pour agir les unes sur

les autres, pour s'adapter les unes aux autres. Dans cette conception du monde, la représentation nous apparaît d'abord comme un simple résultat des actions que les volontés exercent les unes sur les autres. En effet la volonté individuelle ne peut exprimer que sous la forme de la représentation à la fois simple et composée, une et multiple, les actions innombrables qu'elle reçoit, comme la monade de Leibniz, de tous les points de l'univers. Mais la représentation peut recevoir encore une explication pour ainsi dire téléologique, elle est le moyen qui permet à l'univers d'atteindre ses fins, car c'est elle qui rend possible le concert, l'harmonie de plus en plus parfaite des volontés. Ces hypothèses sur la genèse des représentations prennent encore leur point d'appui sur l'expérience. Nous voyons en effet dans nos sociétés humaines les relations entre les volontés se traduire dans les consciences sous la forme unique de la représentation; et nous voyons en même temps la représentation servir de trait d'union entre les sujets, de moyen d'organisation aux volontés. Or, si la nature est une dans ses procédés, s'il est vrai qu'elle se contente de faire des variations à l'infini sur un même thème, pourquoi ne pas croire que les lois de l'univers soient les mêmes que celles de nos sociétés?

III. — Le problème ontologique.

Le problème ontologique est le problème de l'unité dernière et totale du monde. La métaphysique a commencé par conserver la distinction établie par l'entendement entre l'objet et le sujet. Elle a étudié d'abord séparément le monde physique et le monde psychique, et construit deux systèmes distincts pour chacun de ces mondes. Mais elle ne doit pas oublier que la pensée humaine, partie d'une intuition une, dans laquelle le sujet et l'objet se confondaient, doit retrouver, au terme de ses recherches, cette unité primitive. Le monde des corps et le monde des âmes ont été artificiellement désunis par la science, il appartient à la métaphysique de les réunir.

Le dualisme, qui consiste à considérer l'étendue matérielle et la pensée immatérielle , comme deux entités irréductibles , n'est évidemment pas une solution du problème ontologique, puisque la pensée exige en tout l'unité, et voit un aveu d'impuissance ou de paresse dans toute hypothèse qui n'est pas résolument moniste. Elle ne saurait d'un autre côté se déclarer satisfaite par l'hypothèse d'un être qui dominerait le monde physique et le monde psychique sans être lui-même ni corps ni esprit, parce que le concept d'un être différent de tout ce que révèle l'intuition immédiate, est condamné à

rester indéterminé, et que s'arrêter à de semblables concepts, c'est constater qu'il y a un problème à résoudre, mais non résoudre ce problème. La métaphysique, M. Wundt le répète à chaque instant, ne peut trouver que dans l'expérience les éléments des hypothèses, par lesquelles elle essaye de résoudre la question de l'unité des choses. C'est dire que deux systèmes ontologiques seulement sont possibles : le matérialisme, qui fait rentrer le sujet dans l'objet, et un système qu'on pourrait appeler *psychisme*, qui ramène l'objet au sujet.

Pour nous décider entre ces deux systèmes, il faut bien nous rendre compte des résultats auxquels nous a conduits la métaphysique de la psychologie. Nous ne connaissons par intuition directe, c'est là un fait d'évidence, que nos états de conscience, et nos états de conscience sont ou des représentations ou des volitions. Or nous avons vu que c'est la représentation qui s'explique par la volonté et non la volonté par la représentation. Mais nous savons d'autre part que le monde objectif, le monde matériel n'est autre chose que la représentation débarrassée de ses éléments subjectifs et réduite par l'entendement à des concepts. Dire que la représentation s'explique par la volonté et non la volonté par la représentation, c'est donc en somme affirmer implicitement que c'est le monde matériel qui s'explique par l'esprit et non l'esprit par le monde matériel. Nous sommes par conséquent en droit de considérer l'hypothèse matérialiste comme réfutée par les principes déjà posés. La substance matérielle est un concept formé par l'esprit pour rendre intelligible le système de nos représentations ; si nous sommes bien convaincus de cette vérité, il ne pourra même pas nous venir à la pensée d'expliquer l'esprit par la matière. Mais il est bon d'ajouter que cette manière de raisonner ne peut paraître probante qu'aux philosophes qui voient dans la volonté l'essence de l'âme et dans la représentation, dans le concept surtout, l'œuvre de cette volonté; de telle sorte que le matérialisme ne peut avoir d'adversaire plus redoutable que la philosophie de la volonté.

En résumé, les conclusions de la métaphysique psychologique nous conduisent inévitablement à une conception idéaliste ou plus exactement psychiste de l'essence des choses (car M. Wundt se défendrait certainement d'être idéaliste). Si on nous demande : qu'est-ce qui existe en dehors du sujet, quelles sont les réalités qui agissent sur lui et développent dans sa conscience ces représentations qu'ensuite il élabore et élève à la dignité de concepts? une seule réponse, après tout ce que nous avons dit, est possible : La psychologie métaphysique considérait la représentation comme un moyen de communication entre les volontés, par conséquent comme

l'expression subjective de l'action exercée sur notre volonté par des volontés étrangères. L'ontologie ne peut que généraliser cette conception. Ce qui détermine dans notre volonté des états passifs ne peut être conçu que comme une force. D'autre part nous ne connaissons au monde qu'une espèce de force, celle qui agit en nous et que nous appelons volonté. Si donc nous voulons nous faire de ces forces qui agissent du dehors sur nous, une idée qui ait quelque précision, nous devons les considérer comme des volontés semblables à la nôtre.

Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable qu'elle nous permet de compléter la cosmologie et la psychologie l'une par l'autre et de rendre à ces deux sciences leur caractère véritable, qui est d'être tout simplement deux manières différentes de considérer une même chose. La cosmologie et la psychologie, tant qu'elles demeurent séparées, laissent forcément dans l'indétermination une partie des concepts sur lesquels elles fondent leur unité. La cosmologie ramène les phénomènes objectifs à des relations tout extérieures d'atomes simples dont elle ignore absolument l'essence qualitative. Car nous ne nous faisons aucune idée de la constitution intime de ces atomes derniers que nous déclarons qualitativement semblables. (On peut même se demander si une qualité unique est quelque chose de concevable ; car nous ne concevons guère une qualité qu'en la distinguant d'une autre qualité.) D'autre part la psychologie, qui voit dans la volonté l'essence du sujet et qui explique les représentations par les actions exercées les unes sur les autres par ces volontés, laisse dans l'indétermination la plus complète la nature de ces relations qui s'établissent du dehors entre les volontés. Elle saisit les résultats subjectifs de ces relations, mais ignore les relations elles-mêmes.

Si nous rapprochons ces deux sciences, comme l'ontologie nous y autorise et même nous y engage, et si nous les complétons l'une par l'autre, comme il est juste, puisqu'elles envisagent deux faces d'une même réalité, nous voyons aussitôt les lacunes se combler, et l'indétermination disparaître. Ces atomes, que la cosmologie voit du dehors et la psychologie du dedans, deviennent, dans leur essence intime, des forces, c'est-à-dire des volontés semblables à la nôtre. La cosmologie les croyait immuables et homogènes parce qu'elle n'en apercevait pour ainsi dire que l'écorce extérieure ; la psychologie qui en découvre la nature intérieure, s'aperçoit que ce sont des êtres actifs, qui, agissant toujours, changent toujours, et qui diffèrent tous les uns des autres par leur contenu de sensations et de sentiments. La contradiction qui semble s'élever ainsi entre le concept cosmologique et le concept pyschologique d'atome n'est qu'apparente. L'atome physique et l'atome psychique ne sont pas en effet identi-

quement la même chose. La volonté est concrète, réelle; l'atome matériel est un simple concept formé par l'entendement. Seulement c'est un concept essentiellement objectif, c'est-à-dire que s'il n'atteint pas la réalité dans son essence, il correspond à une réalité extérieure. L'atome matériel exprime dans le langage de l'entendement cette réalité, il n'est donc pas la même chose qu'elle. On conçoit donc fort bien que l'atome de la science et l'atome de la psychologie, tout en correspondant exactement l'un à l'autre, puissent différer pour nous, et recevoir deux définitions qui ne se confondent pas.

M. Wundt se montre peut-être moins net sur la question de savoir si la cosmologie peut rendre à la psychologie un service analogue à celui qu'elle en reçoit; la cosmologie peut-elle nous donner une idée de ce que sont les relations extérieures des unités actives? M. Wundt considère l'espace comme un concept objectif. Si donc le concept d'atome matériel répond à une réalité étrangère au sujet, le concept d'espace doit exprimer lui aussi, dans le langage de l'entendement, des relations réelles entre les atomes psychiques. Mais on ne peut démontrer ainsi que ces relations soient spatiales, que les âmes par exemple soient plus ou moins éloignées les unes des autres, s'attirent ou se repoussent. Toutefois nous ferons remarquer qu'entre des relations extérieures et d'autres relations extérieures il ne peut y avoir une différence aussi profonde que celle qui existe entre la forme extérieure de l'atome et son essence intérieure. L'espace mécanique pourrait être ainsi un symbole et comme un reflet de l'ordre réel des choses. Ainsi les volontés sont en dehors les unes des autres comme les atomes, de même que les atomes elles agissent les unes sur les autres avec plus ou moins d'intensité, comme de plus ou de moins loin, de même que les atomes enfin elles se groupent et s'organisent. S'il n'y a pas d'espace réel il y a au moins un ordre de réalités que l'espace peut nous aider à concevoir.

Si la métaphysique ontologique s'arrête à cette conception générale de l'univers à la fois psychique et cosmique, de l'univers considéré dans sa totalité, elle se verra obligée d'apporter une modification importante à l'idée que la psychologie se faisait du sujet individuel. Le dernier terme de la spéculation psychologique était l'idée de la volonté individuelle considérée comme unité irréductible. Mais, si nous nous plaçons au point de vue d'où la cosmologie considère les choses, si nous regardons l'individu du dehors, il nous apparaîtra comme un composé dont la complexité va presque jusqu'à l'infini. L'élément un et simple de l'individu, c'est alors la cellule, bien plus, c'est l'atome. Or l'ontologie exige que les unités dernières de la psychologie correspondent exactement à celles de la cosmologie. Si l'in-

dividu est un composé, vu du dehors, il ne saurait être une unité simple, vu du dedans. L'ontologie nous conduit ainsi à concevoir l'âme individuelle comme une unité, non pas simple, mais infiniment complexe. A chaque cellule, à chaque atome du corps, répond un atome de volonté, et même de sensation, puisque la volonté ne peut être séparée de la sensation; ce qu'embrasse la conscience n'est que la résultante de toutes ces volontés, de toutes ces sensations élémentaires. C'est pourquoi une représentation, par exemple, qui, pour le psychologue, est un assemblage de sensations simples, peut être considérée par le physiologiste, qui la voit objectivement, comme l'excitation simultanée de milliers de cellules, comme le mouvement de millions d'atomes. L'âme individuelle est donc, comme l'âme sociale ou nationale, une âme complexe; elle est une néanmoins parce que les âmes inférieures qui la composent conspirent ensemble et forment une sorte d'organisme, dont les parties, tout en se développant, restent solidaires les unes des autres. L'âme est une dans le sens où le corps est un; car l'âme dans ce système n'est autre chose que le corps considéré du point de vue intérieur.

Cette unité de l'âme et du corps, cette correspondance exacte, cette presque identité des atomes psychiques et des atomes physiques nous ramène à une question que nous avons abordée dans l'article précédent, à propos du concept de finalité, et dont nous avons alors ajourné la solution. Cette question est celle des rapports entre la causalité psychique et la causalité mécanique. Il n'y a pour M. Wundt qu'une véritable causalité, à savoir celle de la volonté, et c'est à une causalité de ce genre qu'il faudrait ramener le monde entier des phénomènes si l'on voulait en donner l'explication dernière. Quant à la causalité mécanique, c'est un concept hypothétique au moyen duquel nous essayons de ramener à l'unité les phénomènes objectifs qui se succèdent dans nos représentations. Il est vrai que, nos représentations étant la forme qne prennent dans notre conscience les actions exercées sur notre volonté par d'autres volontés, la causalité mécanique exprime un ordre de phénomènes dont la cause, au sens métaphysique du mot, est psychique; la causalité mécanique se subordonne donc à la causalité psychologique [1]. Nous ne devons plus nous étonner maintenant que les phénomènes dont l'entendement saisit l'enchaînement mécanique, manifestent un ordre, une tendance à l'organisation dont une causalité aveugle ne saurait rendre compte. C'est

1. *Der mechanismus der Natur ist in Wahrheit nur ein Theil des allgemeinen Zusammenhangs geistiger Causalität — Die mechanichse bleibt eine Unterform der geistigen Causalität.* (*Ethik.*, p. 407.)

parce que les unités de volonté tendent à s'adapter les unes aux autres et à former des touts de plus en plus compréhensifs, que nous constatons dans le monde physique et surtout dans le monde vivant, cette plasticité de la matière, cette disposition des atomes et des molécules à se grouper, à se solidariser, à former des organismes vivants. Cette finalité universelle, dont la cause doit être cherchée dans la volonté, n'est peut-être pas inconciliable avec l'hypothèse de la conservation de la force. Il est fort possible, comme le croyait Leibniz, que, si l'on pouvait saisir tout le détail des phénomènes qui s'accomplissent dans un corps qui se développe, on ne verrait jamais les effets contenir plus que les causes ; il n'en est pas moins vrai que de l'ensemble de ces phénomènes sort un ordre, une harmonie qui est quelque chose de plus que la simple réunion des phénomènes. Sans déroger au principe de la conservation de la force, l'art humain crée des machines de plus en plus parfaites et la machine la plus parfaite n'est pas celle qui dépense la plus grande somme de force. De même la nature peut, sans aucune création de force, donner naissance à des organismes de plus en plus élevés; et cette perfection toujours plus grande des organismes manifeste dans la nature physique une des lois fondamentales de l'esprit, la loi de l'énergie toujours croissante. (*Princip wachsender geistiger Energie.*)

Il y a entre le système de M. Wundt et le système leibnizien des monades une évidente analogie. Les unités de volonté, comme les monades, sont des réalités immatérielles qui correspondent à ce que la science se représente ou conçoit sous la forme de points matériels. Comme les monades, les unités de M. Wundt réagissent les unes sur les autres et expriment chacune par un système de représentations les actions qu'exercent sur elles les autres unités [1]. Enfin les unités de volonté, comme les monades, se groupent et forment des organismes de plus en plus complexes. M. Wundt ne pense pas toutefois que le terme de monade convienne pour désigner les êtres simples par lesquels il explique l'univers. Les monades, en effet, non seulement chez Leibniz, mais chez les métaphysiciens qui s'inspirent de Leibniz, chez Herbart, chez Lotze, sont des substances, substances actives, il est vrai, mais dont l'activité est un simple attribut. Or l'opinion bien des fois exprimée de M. Wundt sur ce point, est que cet attribut prétendu est l'essence même de l'être. Mais l'être alors perd les caractères qui sont considérés par tous les métaphysiciens, comme appartenant en propre à la substance, et tout d'abord

1. Seulement ces actions sont réelles chez M. Wundt et non idéales comme chez Leibniz.

le caractère de permanence (*Beharrlichkeit*). En effet l'être dont l'essence est l'activité est, de par cette essence même, variable; son existence est en effet, comme nous l'avons vu, une succession d'actions et de réactions. Tandis que le propre d'une substance est l'éternelle identité avec soi-même, le propre d'une volonté est le mouvement, le devenir perpétuels. L'idée de substance et l'idée de volonté sont donc absolument antithétiques, puisque l'une exclut ce que l'autre implique (*so ist dit Substanz der volle Gegensatz zum thätigen Willen*); aussi est-il absolument vain de vouloir associer ces deux idées dans un concept unique. Parler de substances actives, de substances forces, c'est unir deux termes contradictoires.

On pourrait objecter à cette conception de l'être volonté pure, qu'un être qui devient perpétuellement n'a plus d'unité et par conséquent ne mérite pas le nom d'être. M. Wundt répondrait que la continuité dans l'activité déployée, l'existence d'un lien entre tous les actes exercés suffit pour donner à l'être l'unité qu'exige notre pensée; mais que vouloir transformer une unité de cet ordre en un être substantiel distinct de l'activité elle-même, c'est commettre la pire des « fautes ontologiques ».

En résumé l'être, étant une suite de volontés, n'est à aucun titre une substance. Mieux vaut donc éviter le terme de monade qui, par une association inséparable, évoque l'idée de substance. D'ailleurs la question du nom à donner aux unités actives importe assez peu, pourvu que l'on se rende bien compte de leur nature.

Nous indiquerons en quelques mots pour terminer cette exposition la conception du bien moral et l'idée de la divinité, auxquelles M. Wundt est conduit par sa métaphysique de la volonté.

La loi de l'univers paraît bien être, dans la pensée de M. Wundt, une tendance des unités simples de volonté à s'organiser et à former des unités de plus en plus composées et de plus en plus compréhensives. Le dernier terme de l'évolution de l'univers, c'est donc la formation d'une unité totale des volontés, unité qui donnera au monde une parfaite intelligibilité. De cette loi toute téléologique, il n'est pas impossible de déduire une loi morale. Si la moralité consiste, comme l'ont cru tous les anciens, à vouloir ce que veut la nature, il suffit de comprendre les lois les plus générales de la nature pour savoir ce qu'est le bien moral. Si la nature veut l'organisation et l'harmonie des volontés, cette organisation et cette harmonie constituent le bien moral. L'individu devra donc maintenir et développer, dans la mesure de ses forces, cette union des volontés inférieures qui composent son être propre. Il devra vouloir ensuite la plus complète harmonie possible des volontés dont l'en-

semble constitue sa famille, sa race, sa patrie. Il pourra même concevoir une synthèse possible de toutes les races, de toutes les sociétés, dans un vaste tout qui comprendrait l'humanité entière, et c'est alors la formation de ce tout qui deviendra la fin de son activité.

Mais cet idéal de l'unité de la société humaine ne peut pas être encore considéré comme un idéal dernier. L'humanité n'est qu'une infime portion de l'univers. L'ontologie doit ici mettre à profit les leçons de la cosmologie, qui lui donne l'idée de l'immensité du monde et par conséquent de l'infinité du nombre des volontés. Elle reconnaîtra alors l'impossibilité de s'arrêter à l'idéal éthique de l'unité humaine. C'est l'union de toutes les humanités existantes (car il n'est guère probable que notre humanité soit seule de son espèce dans le monde infini), c'est l'union de toutes les volontés éparses dans l'univers, qui constitue l'idéal le plus élevé que la morale puisse rêver. Nous ne pouvons travailler que de bien loin, il est vrai, à la réalisation de cet idéal, que nous avons même quelque peine à concevoir. C'est lui pourtant qui représente la perfection suprême et, si nos efforts pour réaliser l'unité de nos sociétés terrestres, nous paraissent avoir quelque valeur, le principe de cette valeur est dans l'unité dernière à laquelle ils concourent de loin.

De l'idée de perfection morale à l'idée de Dieu la transition est facile, puisque Dieu est, par définition, perfection absolue, idéal de la moralité. L'idée de Dieu est le fruit du besoin qu'éprouve notre pensée de découvrir un principe suprême de bonté auquel il soit possible de ramener, comme à sa raison dernière, l'idéal borné de la perfection humaine. Nous venons de voir que l'idéal de l'union de toutes les volontés humaines en un tout harmonieux nous conduisait, par un progrès nécessaire, à l'idéal plus élevé d'une unité qui embrasserait toutes les volontés, tous les groupes de volontés disséminés dans l'univers. Or nous savons que des volontés organisées, devenues solidaires les unes des autres, donnent naissance à des volontés d'ordre supérieur, qui, malgré leur complexité (puisqu'elles sont pour ainsi dire des résultantes), n'en sont pas moins des êtres parfaitement réels et uns. Nous avons vu dans l'être humain, dans la famille, dans la nation, des exemples de ces volontés à la fois unes et composées. Or chacune de ces volontés qui embrasse un nombre de plus en plus considérable de volontés inférieures représente un progrès vers la perfection; il y a plus de réalité, plus d'être dans la volonté d'une personne que dans la volonté d'une cellule, dans la volonté de la race ou de la nation que dans la volonté de la personne. Pourquoi donc ne pas concevoir une volonté suprême qui serait l'unité de toutes les volontés du monde, qui rassemblerait en

elle toute l'énergie psychique accumulée dans les diverses parties de l'univers, et qui par conséquent réaliserait la perfection la plus élevée dont nous pussions nous former une idée?

Ce Dieu, volonté suprême de l'univers, *Weltwille*, serait le principe de toute moralité, en même temps que la raison d'être dernière de toute existence, car la pensée de M. Wundt nous semble bien être que les formes inférieures de l'être sont destinées par une loi de finalité à donner naissance à des formes supérieures composées qui sont leur raison d'être. Ainsi les mondes, en nombre infini, et les humanités, peut-être également en nombre infini, ne seraient que les éléments constituants de la volonté universelle, comme les cellules sont les éléments constituants de l'individu, les individus de la nation. Le monde entier serait ainsi en Dieu et par Dieu; car comme l'a dit Lessing : si l'on peut à la rigueur concevoir Dieu en dehors du monde, on ne peut pas concevoir le monde en dehors de Dieu.

Un Dieu pareil est-il? Il semble plutôt qu'il devienne, qu'il tende à se réaliser. D'ailleurs une métaphysique qui a répudié définitivement le concept de substance ne peut plus s'arrêter à l'idée d'un Dieu éternellement immuable, car seule la substance possède ce caractère d'éternelle immutabilité. Au contraire la loi des volontés, c'est le développement progressif d'une activité, d'une énergie toujours plus grande, par l'union et l'harmonie. Le Dieu de M. Wundt nous paraît donc être un Dieu qui existe d'autant plus que le monde progresse davantage; c'est une sorte de fin idéale des choses qui attire à elle l'univers et qui se réalise d'autant plus que l'univers obéit plus complètement à cette attraction.

Conclusion.

Tel est, dans ses lignes essentielles, le système de philosophie de M. Wundt. La connaissance métaphysique, aussi bien que scientifique, n'est dans ce système qu'un effort continué pour ramener les choses de l'expérience à des touts de plus en plus étendus. Le principe de raison se montre ainsi le principe par excellence de tout savoir; car rendre raison d'un phénomène quelconque c'est lui assigner une place dans un système général dont toutes les parties soutiennent, les unes à l'égard des autres, des rapports de condition à conséquence. Nous avons eu occasion d'établir que le principe de raison était un principe d'unification.

C'est pour soumettre l'expérience au principe de raison que l'entendement divise les données immédiates de l'expérience en deux ordres de faits qu'il lui semble impossible de réduire à un

même tout : d'un côté l'ordre des intuitions subjectives, de l'autre l'ordre des représentations objectives élaborées et transformées en concepts.

C'est en vertu du même principe que notre pensée cherche à dépasser l'expérience, car l'expérience, en effet, ne lui fournit pas les éléments d'une véritable unité. C'est pour créer cette unité, qui seule peut la satisfaire, qu'elle construit les hypothèses transcendantes au moyen desquelles elle espère ramener à des systèmes unifiés nos connaissances cosmologiques et psychologiques. Enfin c'est encore le principe de raison qui donne naissance aux hypothèses ontologiques dont l'objet est de réconcilier dans une unité dernière la cosmologie et la psychologie. L'idée de l'organisation des volontés, de l'harmonie progressive de tous les êtres, de la formation d'une volonté totale et une embrassant l'univers entier est un suprême et dernier effort de la pensée pour arriver à l'unité définitive absolue qui seule peut lui donner le repos.

Il n'est pas difficile de découvrir dans le système de M. Wundt la manifestation de certaines tendances qui se font jour depuis quelque temps non seulement dans la philosophie allemande, mais encore dans la philosophie française. La métaphysique de M. Wundt n'est pas en ce sens un fait isolé ; elle paraît au contraire répondre à un état général de l'esprit philosophique, état que de récents ouvrages nous ont permis de constater en France. Nous indiquerons brièvement en terminant les traits qui nous semblent établir une sorte de lien de parenté entre les doctrines de M. Wundt et celle de quelques-uns de nos métaphysiciens français contemporains.

Nous remarquerons tout d'abord le caractère empirique de la méthode que suit M. Wundt. C'est dans l'expérience et tout particulièrement dans l'expérience la plus immédiate, celle de la conscience, qu'il cherche l'absolu. La distinction établie par Kant entre le monde des phénomènes seuls connaissables et le monde inaccessible des choses en soi et des noumènes, est beaucoup trop radicale, elle est même artificielle. Pourquoi le réel n'aurait-il pas conscience de lui-même? Pourquoi croire qu'il existe quelque part dans un monde qui échappe à nos moyens de connaître, d'autres réalités que celles dont nous avons conscience? Au fond, toute philosophie qui parle de choses en soi radicalement distinctes de ce que nous pouvons saisir par la conscience, est une philosophie incomplètement affranchie de la notion si difficile à déraciner de substance immatérielle. Mais une fois le concept de substance rejeté de la métaphysique et relégué dans le domaine de la physique, où il a la signification d'un simple substratum constant des change-

ments matériels, la philosophie ne trouve plus aucune difficulté à chercher le réel dans le seul monde que nous connaissions directement, dans le seul qui existe pour nous et qui peut-être existe absolument dans le monde de l'immédiate intuition. Cette opinion nous semble être bien voisine de celle que M. Fouillée soutient dans son dernier ouvrage, *l'Avenir de la Métaphysique.* M. Fouillée, comme M. Wundt, propose à la métaphysique une méthode qui ne diffère pas essentiellement de celle de la science; il pense qu'aujourd'hui la métaphysique doit être « expérimentale » et prendre pour tâche de découvrir les « éléments nécessaires de l'expérience ». « La métaphysique, dit-il, n'est chimérique que si on suppose la réalité toute en dehors de la conscience et de l'expérience, c'est-à-dire du sujet pensant; mais la métaphysique est progressivement réalisable si on admet que la réalité est partiellement enveloppée dans l'expérience même »; et plus loin : « Elle doit raisonner par analogie avec la seule réalité que nous puissions atteindre, celle de la conscience [1]. » Certainement M. Fouillée et M. Wundt suivent la même méthode et l'on pourra se convaincre, par la lecture des derniers articles publiés par M. Fouillée dans la *Revue philosophique*, que les résultats auxquels ils arrivent ne diffèrent pas radicalement.

A vrai dire, cette méthode expérimentale peut conduire à une philosophie de la représentation et de l'idée, aussi bien qu'à une philosophie de la volonté. Ainsi M. Fouillée semble plutôt disposé à chercher le réel dans l'idée, à laquelle la force s'ajoute comme attribut, comme attribut essentiel, il est vrai. En identifiant l'être avec la volonté dont la représentation et l'idée sont seulement les auxiliaires, auxiliaires, il est vrai, indispensables, M. Wundt obéit à une tendance qui depuis longtemps déjà écarte la métaphysique allemande de l'idéalisme. Déjà chez Hegel (la remarque est de M. Wundt), l'esprit universel, qui n'est plus une substance inerte, devient un principe essentiellement actif et créateur, il est volonté, autant qu'il est idée. Le grand mérite de Schopenhauer, dit encore M. Wundt, est d'avoir dégagé une idée toute prête à éclore en Allemagne depuis Hegel et d'avoir énergiquement affirmé la primauté de la volonté relativement à l'idée [2]. Schopenhauer eut seulement le tort d'affirmer beaucoup et de peu démontrer et de préférer trop souvent les traits d'esprit, les saillies humoristiques, les comparaisons piquantes aux arguments. D'autre part la philosophie pouvait difficilement accepter cette idée d'une volonté universelle unique, qui sup-

1. *L Avenir de la Métaphysique,* p. 285.
2. *System der Philosophie,* p. 394 et 395.

prime ce dont nous avons, semble-t-il au moins, la conscience la plus claire et ce à quoi, dans tous les cas, nous tenons le plus, la personnalité. Il fallait donc conserver l'idée fondamentale de Schopenhauer, celle de la primauté de la volonté, mais en la modifiant pour la mettre d'accord avec l'expérience et avec les exigences de la morale, et en l'appuyant d'autre part sur une argumentation sérieuse. C'est cette tâche que M. Wundt s'est imposée, et c'est elle qui l'a conduit à une hypothèse qui réconcilie la philosophie de la volonté avec la monadologie de Leibniz. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que la métaphysique française est toute disposée à s'engager dans la même voie. M. Evellin, dans des articles récents, a commencé l'exposition d'un système dans lequel l'être est multiple et a pour essence la force, c'est-à-dire la volonté; système pour lequel son auteur propose le nom de *Polydynamisme* [1]. La conception que M. Evellin se fait du réel nous paraît se rapprocher beaucoup de celle de M. Wundt. Une comparaison entre ses idées et celles de M. Wundt présenterait certainement le plus grand intérêt.

Toute philosophie qui cherche dans le psychique, et en particulier dans l'activité psychique, l'essence de l'être, subordonne nécessairement le mécanisme de la nature à la causalité mentale. De là à renoncer à l'absolue nécessité de la causalité physique, il n'y a qu'un pas. Sur ce point encore les lecteurs de la *Revue* trouveront des rapprochements à faire entre le système de M. Wundt et certaines doctrines récemment soutenues en France. M. Wundt ne considère plus le mécanisme physique, à la manière de Leibniz et de Kant, comme l'expression d'une nécessité *à priori* de la pensée, mais comme une simple hypothèse destinée à ramener à une explication aussi satisfaisante que possible les phénomènes de la nature. M. Wundt ne conteste pas la valeur de l'hypothèse, il respecte en particulier le principe de la conservation de la force ; mais il croit que, le mécanisme, étant l'aspect extérieur de l'activité spontanée de l'âme, doit avoir tous les caractères de cette activité spontanée. Or le caractère essentiel de la volonté, c'est, nous l'avons vu, l'énergie toujours croissante, la tendance vers une perfection toujours plus grande, en un mot c'est le progrès. Le mécanisme se pliera donc à cette loi de progrès, et donnera naissance à des formes toujours plus parfaites. Peut-être la conciliation du mécanisme avec la loi du progrès est-elle possible, comme le pensait Leibniz ; mais dans le cas contraire c'est le mécanisme qu'il faudrait abandonner, car le mécanisme est une simple hypothèse, et il ne serait pas d'une

1. *Revue philosophique,* article de juillet 1880.

bonne méthode de sacrifier à une hypothèse l'évidence immédiate de l'intuition. Or il nous semble que M. Wundt ne conçoit déjà plus le déterminisme mécaniste de la nature à la manière rigoureuse des cartésiens et des kantiens. Si ce déterminisme est absolu, il suffirait comme le disait Laplace de connaître la position de tous les atomes de l'univers avec la quantité de force qui les anime, pour prévoir, par la simple application d'une formule, les moindres événements de l'avenir, y compris les événements accomplis par l'activité humaine. Or M. Wundt repousse énergiquement cette conception. Les volontés, dont le mécanisme exprime l'activité, tendent à produire la plus grande somme possible d'énergie ; mais cette tendance ne saurait être soumise à la loi de fer d'une formule mécanique ; elle est spontanée, libre ; il ne peut donc être possible, même à un esprit comme celui que supposait Laplace, de prévoir, avec la même précision qu'une éclipse ou une occultation, les phénomènes auxquels elle donnera naissance [1]. Peut-être M. Wundt a-t-il raison sur le fond des choses, mais nous avons le droit d'affirmer qu'il est partisan de la contingence des lois de la nature et qu'il n'est sur ce point ni un disciple de Leibniz ni un disciple de Kant.

En résumé le système, dont nous avons essayé de donner une idée aux lecteurs français est la tentative la plus sérieuse qui ait été faite en Allemagne pour créer une métaphysique empirique définitive, tentative d'autant plus intéressante qu'elle n'est pas seulement l'œuvre d'un philosophe, mais encore celle d'un savant. M. Wundt a cru que la science moderne, avec ses méthodes précises, pouvait conduire à une métaphysique et il a voulu nous montrer quelle était cette métaphysique. Peut-être contribuera-t-il à rendre moins suspectes aux savants les recherches transcendantes. Dans tous les cas, nous sommes convaincus que son œuvre, par sa méthode rigoureuse, et par son parfait accord avec les tendances actuelles et de la science et de la philosophie, trouvera le plus bienveillant accueil auprès du public scientifique et philosophique de notre pays.

HENRI LACHELIER.

1. Cf. *Ethik*, p. 406. Vermöge des in allen geistigen Entwickelungen wahrzunehmenden Wachsthum der Energie, könnte von einer Voraussage künftiger Schöpfungen, selbst bei der vollständigsten Kenntniss der bisherigen Weltlaufs nie die Rede sein.

SUR L'ORIGINE ET LA VALEUR

DES FONCTIONS CASUELLES

DANS LA DÉCLINAISON INDO-EUROPÉENNE

Les conditions de la pensée sont en rapport si étroit avec ses manifestations par le langage que tout ce qui intéresse la linguistique intéresse en même temps la psychologie. Mais parmi les problèmes qui concernent le développement de la faculté de parler, celui de la valeur primitive de l'idée de cas dans les langues dites à flexions est tout particulièrement propre à soulever des questions dans lesquelles le jeu des fonctions intellectuelles est directement en cause. On sait en effet que les langues dont nous venons de parler ont reçu aussi le nom de langues synthétiques, et qu'on oppose à la construction qui leur est propre celle des langues dites analytiques où l'emploi des cas est remplacé en général par des prépositions accompagnées de compléments. Or, les expressions dont on se sert à cet égard correspondent-elles à la véritable nature des choses? Y a-t-il réellement synthèse, ou réunion des différentes idées sous une même forme de langage, quand on se sert en latin du mot *urbi* pour faire entendre la pensée qui correspond à l'expression française « à la ville »? Et si l'on admet l'affirmative, cette simplicité du signe eu égard à la complexité de la chose signifiée est-elle primitive? Ou bien, pour présenter la chose d'une manière plus précise, la catégorie de lieu, et les autres catégories analogues représentées par les cas, étaient-elles à l'origine liées dans l'esprit d'une manière si nécessaire à l'idée des objets qu'elles concernent qu'on ait dû créer autant de formes du même mot qu'il y a de ces catégories, de manière à traduire par l'expression vocale l'état intellectuel correspondant?

De pareilles questions sont d'ordre essentiellement empirique; aucune théorie ne semble de nature à permettre de les résoudre par des considérations *à priori*, et comme les faits expérimentaux qui

peuvent fournir des moyens positifs de les éclaircir appartiennent à la linguistique, c'est à cette science qu'il faut demander les seuls éléments d'information auxquels il y ait à recourir en semblable matière.

I

Le lecteur voudra bien me permettre de rappeler tout d'abord que j'ai déjà eu l'occasion de traiter la question de la naissance des cas dans mon livre sur *l'Origine et la Philosophie du langage.* Je reconnaîtrai du reste sans peine que la théorie que j'y ai soumise aux savants sur ce point difficile était dans mon esprit essentiellement provisoire. Après avoir posé en principe ce fait dont je suis plus que jamais convaincu, que la plupart des désinences actuelles dans les langues indo-européennes sont le résultat des modifications phonétiques d'une même finale primitive, j'ajoutais que la création et l'emploi des cas avaient dû précéder le développement de la phrase, et j'en donnais pour raison que si la phrase avait pu se constituer sans l'usage des cas, on n'entrevoyait ni la raison ni la possibilité de la substitution de ce nouveau mode d'expression des nuances de la pensée à celui dont on s'était contenté précédemment. Mais alors l'attribution de la valeur significative de chaque cas aux formes correspondantes du langage ne pouvait guère s'expliquer que par une concomitance du geste et de l'expression, de telle sorte qu'un mouvement du bras, par exemple, marquant une direction du sujet vers l'objet, avait dû contribuer à attacher l'idée exprimée par l'accusatif à la forme casuelle qui lui est propre, et ainsi de suite pour chacune des relations indiquées par les autres cas.

Toutefois, je contrevenais par là à un principe qui m'avait guidé dans toutes mes recherches sur le développement primitif du langage parlé, à savoir qu'il constitue un organisme dont toute la mécanique, pour ainsi parler, est à lui. Dès le principe il a vécu de ses propres ressources et s'est développé grâce à l'énergie expansive de forces qui lui sont inhérentes. Du reste, n'y a-t-il pas lieu de croire qu'il a pris naissance et s'est accru parallèlement à cet autre moyen d'expression appelé le langage des gestes, qu'un même état intellectuel a présidé à leur évolution commune? et dans cette hypothèse si vraisemblable, que devient celle de l'éducation de l'un par l'autre?

Ces objections, qui ont pris de plus en plus d'importance à mes yeux, m'ont empêché de considérer la question comme définitivement résolue; je n'ai pas cessé d'y réfléchir et d'examiner les faits

qui peuvent l'éclairer, et je crois être parvenu cette fois à des résultats qui satisfont aux conditions d'une démonstration rigoureuse au double point de vue phonétique et logique.

Je serai obligé pour les exposer de recourir à des arguments d'ordre technique; j'espère qu'ils n'effrayeront pas le lecteur et ne l'empêcheront pas d'essayer de me suivre.

II

Une remarque dominera toute la discussion dans laquelle je vais entrer : c'est que la construction composée où le premier mot composant est invariable, a dû procéder de la même origine que la composition à mots séparés, qui se distingue de la précédente en ce que tous les termes qui la constituent sont fléchis, ou porteurs des désinences casuelles exigées par les fonctions grammaticales dont ils sont revêtus.

Des exemples vont préciser les détails de syntaxe que j'ai en vue.

En grec, par exemple, on peut désigner le *parricide*, soit au moyen d'un composé de deux mots réunis sous un même accent, comme πατρο-φονεύς, « meurtrier de son père », dans lequel le mot initial πατρο « père » est invariable; soit à l'aide des deux mêmes mots, πατρός φονεύς, séparés l'un de l'autre et dont le premier prend en ce cas la désinence du génitif singulier nécessitée par le rapport significatif et syntactique dans lequel il se trouve avec le mot qui l'accompagne (φονεύς « meurtrier »).

On voit qu'en pareil cas, il n'y a qu'une différence extérieure entre les deux locutions, le sens est identiquement le même, et la pensée est une sous les deux costumes qui la revêtent. Or, il est invraisemblable *à priori* que ces deux constructions, dont le parallélisme se constate aussi haut qu'on remonte dans l'histoire des idiomes indo-européens de première formation, soient issues de procédés linguistaires distincts. A moins d'admettre une sorte de dédoublement des facultés logiques chez les nations où cette dualité de moyens d'exprimer une même idée a pris naissance, on ne saurait supposer qu'au début, tantôt on ait fait sentir le rapport qui unit les deux mots πατρο et φονεύς en les mettant purement et simplement en union intime l'un avec l'autre, et que tantôt il ait été jugé nécessaire, pour obtenir le même résultat, de donner au premier la forme particulière qu'il prend chaque fois qu'il est chargé d'exprimer un rapport analogue à celui qui existe entre πατρός et φονεύς avec le mot qui l'accompagne. En d'autres termes, le double emploi des constructions dont il s'agit

ne s'explique que par l'hypothèse inadmissible de conditions d'entendement différentes parmi le peuple où elles ont pris naissance, ou bien par celle de l'emploi antérieur d'une méthode unique dont les deux que nous connaissons sont dérivées.

On voit par là comment nous sommes amenés à poser en principe que la déclinaison et la composition doivent s'expliquer de concert; et le fait que toutes les relations exprimées par les cas régimes sont susceptibles d'être rendues par l'une ou l'autre construction vient fortement à l'appui des raisons qui nous imposent cette méthode.

III

Un point qu'il importe maintenant de mettre en relief, c'est le caractère essentiellement adjectif de toutes les relations exprimées par les cas régimes de la déclinaison. En logique, adjectif est synonyme de régime. Un régime, en d'autres termes, a pour fonctions, au même titre que l'adjectif, d'ajouter à l'idée générale exprimée par un nom commun une spécification, qui rend ce nom capable de désigner à son aide un individu du genre auquel il s'applique. Exemple : *un homme brun à cheval, avec un grand chapeau.* Dans cette phrase, les régimes « à cheval » et « avec un grand chapeau » ont la même fonction logique que l'adjectif *brun*, laquelle est de contribuer à la désignation propre, ou individuelle, d'une personne appartenant au genre homme.

D'autres exemples, s'appliquant d'une manière plus spéciale aux rapports marqués par les cas régimes de la déclinaison indo-européenne, achèveront de démontrer l'identité logique du rôle de l'adjectif et du régime.

Ces cas, au nombre de six, en comptant les deux qui n'ont été conservés que par le sanscrit, sont : l'accusatif, l'instrumental, le datif, l'ablatif, le génitif et le locatif.

On met à l'accusatif des mots qui expriment le but d'une action, *amare Deum*, « aimer Dieu »; aussi ce cas est le plus souvent le régime d'un verbe. Mais dans les anciens auteurs, chez Plaute par exemple, en ce qui regarde le latin, on le trouve encore assez fréquemment construit avec un substantif dont le sens implique l'idée d'un mouvement vers un point d'arrivée, exprimé par un mot mis à ce cas. Une construction comme *amor Deum* pour signifier « amour envers Dieu » était donc parfaitement légitime aux anciennes périodes du développement de la langue latine et tout à fait conforme à la valeur originelle de l'accusatif. Or il suffit de se rappeler les vers de Musset :

Et puisque tôt ou tard l'amour humain s'oublie,
Il est d'une grande âme et d'un heureux destin
D'expirer comme toi, pour un *amour divin*,

pour voir qu'en pareil emploi il y a convertibilité réciproque entre l'accusatif et l'adjectif correspondant, ou entre les expressions « amour pour Dieu » et « amour divin ».

L'instrumental, comme son nom l'indique, a pour fonction de marquer le rapport que nous rendons en général en français au moyen de la proposition « par ». En sanscrit, c'est à l'aide de ce cas (correction *par le père*) que l'on exprimerait l'adjectif « paternel » dans les mots « correction paternelle », et cet exemple montre clairement encore la valeur adjective du cas en question.

Le rôle du datif n'a pas besoin d'être défini et l'équivalence primitive des expressions « chanson à *Bacchus* » et « chanson *bachique* », « hymne à *la patrie* » et « hymne *patriotique* », etc., fournit la même démonstration que précédemment en ce qui le concerne.

L'ablatif est à peu près l'opposé de l'accusatif, il marque l'éloignement, l'écart, la provenance, etc., comme celui-ci indique le rapprochement et la tendance vers un but. On voit par la tournure « un don *du ciel* », c'est-à-dire *venu du ciel*, identique pour le sens à cette autre : « un don *céleste* », combien l'alternance entre ce cas et l'adjectif est naturelle et facile.

De tous les cas régimes, le génitif est celui dont l'étroite parenté avec l'adjectif est la plus évidente. Exemples : « le pouvoir *du roi* » = « le pouvoir *royal* » ; « la main *de l'homme* » = « la main *humaine* » ; « le soleil *du matin* » = « le soleil *matinal* », etc.

Quant au locatif auquel est dévolue dans les langues qui l'ont conservé la fonction d'exprimer le lieu où se trouve placée une personne ou une chose, on se rendra compte qu'il peut s'échanger sans dommage pour la signification avec le qualificatif correspondant, en mettant en parallèle les expressions « bataille *sur mer* » et « bataille *maritime* », « séjour *à la campagne* » et « séjour *champêtre* », etc.

Concluons donc sans hésitation que dans les parties de phrases composées d'un mot régissant et d'un mot régi au cas marqué par la nature de la relation qu'il exprime (πατρός φονεύς, etc.), et dans tous les composés dont le premier terme est à l'égard du second dans des rapports analogues à ceux dont il vient d'être question entre les mots non composés (πατροφονεύς, etc.) le mot régi, dans les deux cas pourrait être remplacé par un adjectif, ou mieux encore considéré comme un véritable adjectif.

Il convient d'ajouter d'ailleurs qu'en ce qui concerne les composés, rien n'est plus fréquent que les combinaisons dans lesquelles

un adjectif tient réellement la place qu'y pourrait occuper un substantif régime. C'est ainsi qu'en grec on a, auprès du composé διογενής « celui dont l'origine est divine », l'équivalent θεογενής « celui qui est issu d'un dieu ». Dans le premier, le terme initial διο peut être rapporté à l'adjectif δῖος « divin », tandis que dans le second le terme correspondant θεο venant de θεός « dieu » est un substantif.

Au point de vue du sens, rien ne s'oppose donc à l'admission de cette hypothèse que les cas régimes dans la déclinaison et les termes régimes (qui sont toujours les premiers) des composés *de dépendance*, c'est-à-dire ceux dans lesquels le premier terme est le régime du second, sont d'anciens adjectifs.

IV

J'examinerai maintenant si la même hypothèse peut rester valable quand l'on se place au point de vue de la forme que présentent, d'une part les différentes désinences des cas régimes, de l'autre les premiers termes des composés de dépendance.

Les constatations suivantes sont déjà de nature à faire pencher pour l'affirmative :

1° La déclinaison des mots dits imparisyllabiques (comme celle du latin *pes*, *pedis*) est, autant qu'il est permis d'en juger par la comparaison, la plus ancienne de toutes.

2° Les éléments qui s'ajoutent dans les mots de cette espèce à la forme du nominatif singulier pour donner naissance aux cas régimes du même nombre peuvent se ramener tous, en tenant compte des variations phonétiques qu'ils ont pu subir [1], à celui qui aux différentes époques du développement des langues indo-européennes a servi à former des adjectifs dans le genre du latin *septim-us* « septième » auprès de *septem* « sept », du grec πιαρ-ός « gras » auprès de πῖαρ « graisse » et du sanscrit *tamas-as* « obscur » auprès de *tamas* « obscurité ».

3° La forme prise par les mots imparisyllabiques dans les composés de dépendance dont ils font partie comme premiers termes, surtout en grec et en latin, est voisine de celle des cas régimes et particulièrement de celle du génitif singulier.

4° La ressemblance à cet égard entre les composés (πατροφονεύς) et les non-composés correspondants (πατρός φονεύς) atteint l'aspect de l'identité dans un bon nombre de composés de dépendance, où le

1. Pour la démonstration en règle de ce point de phonétique, voir *Revue de linguistique*, n° du 15 juillet 1890.

premier terme a conservé entière la désinence casuelle qu'il porterait dans la construction non composée. Tel est en grec le composé Διόσκουροι « les fils de Jupiter », qui ne diffère de l'expression non composée Διός κοῦροι qu'en ce que les deux parties composantes ont contracté entre elles une union dont l'étroitesse est figurée et consacrée par l'accent qui leur est commun.

Les composés de ce genre doivent être considérés comme les intermédiaires entre la non-composition et la composition proprement dite, caractérisée, rappelons-le, par l'invariabilité du premier terme du composé. Quant à la cause du rapprochement tout particulier qui s'est produit entre les deux termes dont les composés sont formés, elle résulte certainement d'une raison logique à laquelle nous avons déjà touché. Un nom commun ne devient nom propre, c'est-à-dire capable de désigner un individu, qu'à l'aide d'un ou de plusieurs adjectifs (attributs ou régimes) qui ajoutent à l'indication du genre auquel il appartient la différence spécifique qui le distingue, qui le définit, en un mot, parmi les autres individus du même genre. On conçoit par là l'adhérence à laquelle se trouvaient provoquées les combinaisons d'adjectifs et de substantifs qui constituaient uniquement à l'origine les noms propres occasionnels ou permanents. Il nous suffira de rappeler les désignations individuelles comme Charles le Simple ou Philippe le Bel pour faire sentir ce qu'il y avait en quelque sorte de nécessaire dans la création des composés *déterminatifs* (ceux dont le premier terme est un adjectif), comme μεγαλόπολις « la grande ville », λευκόκρας « celui qui a la tête blanche », δολίχουρος « (l'animal) à la longue queue », etc. Mais nous connaissons l'identité fondamentale au point de vue logique des composés de dépendance et des composés déterminatifs, et les remarques que nous venons de faire s'appliquent aussi bien à ceux-là qu'à ceux-ci.

D'ailleurs de même que Διόςκουροι tient le milieu en ce qui regarde la forme entre une expression non composée Διός κοῦροι et un composé sur le type de ceux dont le premier terme est invariable tel que le serait Διόκουροι, on peut le considérer en même temps quant au sens comme un intermédiaire logique entre les deux significations possibles (et identiques d'ailleurs au fond) « fils de Jupiter ou de Dieu » et « fils divins », selon qu'on prend Διός pour le génitif de Ζεύς ou pour l'adjectif δῖος « divin ». Dans le premier cas, le composé est de dépendance et dans le second déterminatif.

Mais ces remarques ne prendront toute leur valeur au point de vue qui nous occupe, que si j'insiste sur ce point que Διός, génitif de Ζεύς (proprement le ciel, puis le ciel personnifié, Jupiter), peut être

considéré comme originairement identique pour la forme comme pour le sens à l'adjectif δῖος signifiant céleste, relatif au ciel ou à Jupiter qui est le ciel personnifié.

En d'autres termes δῖος est un dérivé adjectif de Ζεύς (il est facile de le démontrer), qu'on a pu considérer et qu'on a considéré en effet, par suite du développement de la déclinaison, comme le génitif singulier du même mot.

L'unité primitive et fondamentale au point de vue de la signification de ce double emploi syntactique ressortira clairement de l'équivalence des expressions suivantes :

1° Non-composés :

δῖος (adj.) céleste	κοῦρος fils	Διός (génitif) du Ciel	κοῦρος fils

2° Non-composés et composés :

δῖος (adj.) céleste	κοῦρος fils	Διός (gén.) du Ciel	κοῦρος fils	Διόςκουρος céleste fils ou du Ciel fils

3° Composés

déterminatif.	de dépendance.
διόκουρος céleste fils	Διόκουρος du Ciel fils

En résumé, double parallélisme : d'une part, entre la construction du substantif avec l'adjectif et du substantif avec son régime, soit en non-composition, soit en composition; de l'autre, entre les mêmes expressions non-composées et composées; le tout fondé sur l'identité originelle de l'adjectif et du substantif régime.

V

Il me reste à montrer comment les autres cas régimes ont pu procéder d'une semblable origine et se prêter à des combinaisons syntactiques analogues. J'emprunterai pour cela mes exemples au sanscrit qui s'y prête mieux que le grec, ne serait-ce que parce qu'il a conservé certains cas qui se sont perdus dans les autres idiomes d'origine indo-européenne.

En cette langue, le correspondant de Ζεύς est *dyôs*; le génitif Διός y est représenté par *divas*, et l'adjectif δῖος, par le substantif *devas*, doublet de *divas* et signifiant comme celui-ci à l'origine « céleste », d'où substantivement « le céleste, le dieu ».

Pour ce qui est du génitif ces mots peuvent se combiner comme en grec dans les formes syntactiques suivantes, *divas patis*, *divas-*

patis, devapatis avec le double sens pour chacune d'elles (*patis* signifiant *maître*) de « céleste maître » ou — « du ciel maître ».

Semblables séries pour les autres cas régimes comme le montrent les exemples suivants :

Accusatif. — *Divam gamas, divamgamas, devagamas*, avec le double sens primitif (*gamas* signifiant *conducteur*) de « céleste conducteur » ou — « au ciel conducteur », c'est-à-dire — « qui conduit au ciel ».

Instrumental. — *Divâ caras, divâcaras* avec le double sens (*caras* signifiant rôdeur) de « diurne [1] rôdeur » ou — « de jour (grâce au jour, à la lumière) rôdeur », c'est-à-dire — « (animal) qui rôde pendant le jour ».

Datif. — *Dive yajnâs, devayajnâs* avec le double sens primitif (*yajnâs* signifiant *sacrifice*) de « céleste ou divin sacrifice » et « au ciel ou aux dieux sacrifice ».

Ablatif. — *Divo jâs, divojâs, devajâs* avec le double sens primitif (*jâs* signifiant *issu*) de « céleste fils » et — « du ciel issu », c'est-à-dire — « fils du ciel ».

Locatif. — *Divi ksit, diviksit, divaksit* avec le double sens primitif (*ksit* signifiant *habitant*) de « céléste habitant » et — « au ciel habitant », c'est-à-dire — « habitant du ciel ».

Ces exemples font voir que par la construction, comme par la signification, tous les autres cas régimes permettent de raisonner, en ce qui les concerne, comme je l'ai fait pour le génitif en vue de démontrer son identité primitive avec l'adjectif.

Ce qui est vrai à cet égard pour ce cas l'est aussi pour les autres sous cette réserve toutefois que si, en sanscrit et en grec du moins, le génitif singulier des mots imparisyllabiques de la troisième déclinaison est identique pour la forme au nominatif singulier de l'adjectif correspondant (*tamas-as* génitif de *tamas*, *tamas-as* nom. masc. sing. de l'adjectif dérivé de *tamas*; Διός génitif sing. de Ζεύς, δῖος adj. au nom. masc. sing. dérivé de Ζεύς), il y a des différences phonétiques sensibles entre les autres cas régimes et la forme en question des adjectifs correspondants. Mais, j'ai déjà eu occasion de le dire, ces différences s'expliquent par les influences diverses que la finale des anciens adjectifs destinés à devenir des cas régimes a subies de la part des initiales des substantifs dont ils étaient suivis [2].

1. *Dyôs*, le ciel a pris aussi le sens de lumière, jour, etc. (Voir mon article intitulé : *l'Idée de temps; origine des principales idées qui s'y rapportent. Revue philosophique*, t. II (1885), p. 280 suiv.)

2. Pour des détails plus précis, je renvoie le lecteur à ceux que j'ai donnés à cet égard dans la *Revue de linguistique*, n° du 15 juillet 1890.

Si l'on veut donc bien considérer ce point comme démontré à la suite des autres, il me sera permis de poser les conclusions suivantes qui résument la discussion :

1° Les substantifs régimes d'autres substantifs sont toujours d'anciens adjectifs.

2° Dans la construction non-composée, ces adjectifs, quand ils ont changé de fonction, sont devenus les cas régimes de la déclinaison.

3° Dans la construction composée ils ont subi une transformation analogue et de premiers termes adjectifs des composés déterminatifs, ils ont passé au rôle de substantifs régimes des composés de dépendance.

4° Tous les cas régimes au singulier des mots appartenant à la déclinaison imparisyllabique sont les variantes d'une seule et même forme primitive.

VI

Nous avons à examiner maintenant la manière dont s'est effectuée l'attribution aux formes des cas-régimes de la valeur casuelle dont chacun d'eux est revêtu. Il est évident qu'il s'agit de faits antéhistoriques et sur lesquels nous en sommes réduits aux conjectures; mais celle que je vais indiquer s'impose en quelque sorte à la conviction, et pour ma part je n'hésite pas à la considérer comme à peu près sûre. La valeur spéciale de chaque cas n'a pu prendre naissance que dans telle combinaison fréquente de substantif et d'adjectif passée à l'état de formule et sur laquelle se sont modelées, au point de vue de l'aspect phonétique de la finale de l'adjectif, toutes les combinaisons analogues, c'est-à-dire toutes celles où la nuance du rapport existant entre les deux termes de l'expression était la même.

Soit donné par exemple l'ancien adjectif *divas* devenu *divi* sous l'influence de l'initiale du mot *ksit* dans l'expression *divi ksit* « habitant céleste », l'idée rendue par le mot *ksit* impliquait la nuance du locatif dans le qualificatif « céleste » appelé à le déterminer. L'adjectif « céleste » est donc devenu ainsi d'une manière nécessaire, fatale en quelque sorte, sous la forme *divi* un adjectif locatif, ou marquant le lieu qui détermine l'habitant en question, c'est-à-dire spécifiant de quel habitant il s'agit, au moyen de l'indication de l'habitation qui lui est propre. Mais un adjectif locatif ainsi constitué n'est pas autre chose qu'un attribut ou un régime au locatif; l'identité entre ces deux formes d'expression logique est même telle qu'il y a plutôt de l'une à l'autre substitution d'appellation que sub-

stitution de fonction. Il est inutile d'insister, e pense, si ce n'est pour ajouter que la forme locative typique dans l'expression *divi ksit* est devenue ou a pu devenir, à supposer qu'on ait commencé par elle, le point de départ de l'emploi de la finale *i* dans tous les adjectifs où le terme régissant, correspondant à *ksit*, impliquait une valeur locative dans l'adjectif ou le terme régi correspondant à *divi*.

On n'aura sans doute pas de peine à admettre que des procédés instinctifs exactement semblables ont amené la fixation phonétique et significative de tous les autres cas régimes.

Ces procédés sont du reste ceux que l'on retrouve dans toutes les parties du développement linguistique et qu'on peut résumer dans les formules suivantes :

1° Création de nouvelles formes par suite de changements phonétiques dus généralement aux influences que les sons voisins exercent fatalement les uns sur les autres, et auxquelles correspondent des modifications significatives dues généralement aux influences fatales dont les idées voisines exercent et subissent mutuellement les effets.

2° Propagation indéfinie, par ce mode d'association des idées que l'on appelle l'analogie linguistique, des variétés phonétiques et significatives ainsi créées.

VII

On sait ce qu'est devenu le système de la déclinaison et de la composition indo-européennes dans les langues modernes issues du latin et particulièrement en français. Le latin, à la suite de l'invasion des Barbares et de la perte momentanée de l'ancienne civilisation qui en fut la conséquence, retomba à la merci du fatalisme des variations phonétiques, auxquelles sont soumises les langues que les traditions grammaticales et littéraires ne défendent pas encore ou ne défendent plus contre elle. L'usure des sons formant la finale des vocables eut pour effet d'unifier en quelque sorte les désinences casuelles en supprimant les caractères phonétiques qui les distinguaient entre elles.

Elles devinrent impropres à leur usage d'autrefois qui était précisément dû, nous l'avons vu, aux différences que les influences modificatrices des sons avaient créées entre elles. Ce que les lois phonétiques avaient fait, les lois phonétiques le défirent à des siècles d'intervalle; et l'usage des prépositions sous l'empire des nouvelles conditions faites au langage par les circonstances, se généralisa de manière à suppléer dans leurs anciennes fonctions les cas perdus ou

en voie de l'être. En un mot, la construction dite analytique des langues romanes se substitua petit à petit à la construction dite synthétique commune à toutes les langues indo-européennes de première formation, y compris le latin.

Mais ces termes sont-ils exacts, et — je reviens par là à la question que j'indiquais en commençant — faut-il voir une analyse réelle dans le remplacement d'une expression latine comme *regis filius* par l'expression française correspondante « le fils du roi » ? Une chose sûre, c'est que s'il y a apparence d'analyse dans la tournure française, en ce sens qu'en la considérant comme répondant à l'état primitif des catégories du discours, elle contient un élément, la préposition, que le latin aurait supprimée pour la remplacer par la désinence du génitif (ce qui du reste est contraire à toutes les données historiques), l'analyse ainsi comprise ne serait que de pure forme et ne porte nullement sur l'idée : au point de vue purement logique, il est tout aussi analytique de dire *regis filius* que « fils du roi ».

Le passage de la synthèse à l'analyse réelle remonte beaucoup plus haut que le français et que le latin lui-même ; cette transition a eu lieu quand la déclinaison est née, et qu'on a substitué l'emploi des cas régimes à celui de l'adjectif à forme unique qui en tenait lieu précédemment. La création des cas a eu en effet pour résultat de permettre de remplacer un adjectif ayant, par exemple, le sens de *céleste* dans les phrases :

un conducteur céleste,
un ordre céleste,
un sacrifice céleste (ou divin),
un message céleste,
le maître céleste,
un habitant céleste,

par les cas, analogues aux prépositions accompagnées de leur complément, dans les phrases correspondantes qui suivent :

celui qui conduit *au ciel* (accusatif),
un ordre donné *par le ciel* (instrumental),
un sacrifice *au ciel* (ou aux dieux) (datif),
un message *venant du ciel* (ablatif),
le maître *du ciel* (génitif),
celui qui habite *au ciel* (locatif).

Ce qui revient à diviser (ou analyser) l'idée complexe (ou synthétique) contenue dans l'adjectif *céleste* et à substituer à cette forme unique de langage autant d'équivalents distincts qu'il y a de rap-

ports différents entre l'objet dont cet adjectif exprime la qualité et les différents sujets auxquels cette qualité peut se trouver appliquée. Ces rapports sont, d'après les exemples qui précèdent :

celui du sujet avec le but auquel il tend (accusatif),
ou avec l'objet qui l'emploie (instrumental),
ou avec l'objet qu'il envoie (datif),
ou avec l'objet dont il s'éloigne (ablatif),
ou avec l'objet qu'il possède (génitif),
ou enfin avec l'objet qui le contient (locatif) [1].

En résumé et toujours à vue des exemples donnés plus haut, *céleste* est une sorte d'adjectif général, eu égard aux adjectifs particuliers qui forment les cas régimes du mot *ciel* (ou dans la construction française les prépositions suivies de leur complément, à sens correspondant); autrement dit, la déclinaison a eu pour effet de créer autant d'adjectifs particuliers ou analytiques auprès de cet adjectif général ou synthétique dont ils sont la monnaie, qu'elle comprend de cas régimes.

A ce point de vue le latin, comme le français, est à la fois synthétique et analytique, puisque les deux langues ont conservé dans une certaine mesure la faculté d'employer l'adjectif général auprès des cas qui le remplacent en l'analysant ou de leurs substituts, à savoir les prépositions suivies de leurs régimes.

On voit par là que le latin avait à son service en pareille matière trois moyens différents d'expression : l'adjectif général, les cas régimes de la déclinaison, et les prépositions avec leurs régimes.

Le français n'en a gardé que deux : le premier qui est antérieur à

1. Ces rapports sont les principaux de ceux qui peuvent exister entre un sujet et un objet, ce qui revient à dire que pour être complète la déclinaison devrait posséder autant de cas qu'il y a de catégories, au sens aristotélicien du mot.

Mais une question se présente à propos de la nature des adjectifs qui ont pour but de marquer les rapports en question (dans « habitant céleste, don céleste », etc.). Ont-ils la même valeur logique et remplissent-ils la même fonction que les adjectifs qualificatifs ou attributifs (dans « homme brun », etc.) qui, nous l'avons vu, spécifient l'individu en ajoutant à la mention du genre auquel il appartient celle d'une qualité qui lui est propre? Je n'hésite pas à répondre par l'affirmative. Dans les deux cas, il s'agit d'une détermination individuelle et qui exige la combinaison de deux idées génériques, l'une essentielle et l'autre accidentelle : homme blanc (adj. attributif), blancheur humaine (adj. de relation); l'homme pourrait ne pas être blanc; le blanc ou la blancheur pourrait s'appliquer à toute autre chose qu'à l'homme.

Il suit de là d'ailleurs non seulement que l'économie du langage est fondée sur la relation et que l'objet *en soi* est innomable, mais encore qu'elle est essentiellement nominaliste, puisqu'elle implique ce principe que l'individu échappe toujours par un côté aux caractères sur lesquels repose la notion absolue du genre dans lequel il se range.

la déclinaison, et le second qui en est contemporain, mais qui peut exister sans elle. Il n'y a pas lieu d'en conclure qu'il y ait là un défaut nuisible à la clarté de notre langue; à cet égard les instruments qui nous restent suffisent parfaitement à l'expression nette de nos idées. Mais il n'en est pas moins vrai que nous nous sommes appauvris à un certain point de vue et que si nos ressources significatives sont restées entières, nos matériaux esthétiques en ce qui concerne l'art d'écrire ont subi un sensible détriment. Pour ne parler que du latin, les formes de la déclinaison fournissaient à Cicéron et à Virgile une mine de synonymes et de substitutions qui les aidaient singulièrement à varier leurs tours et à donner de l'harmonie à leurs périodes. A la place de la brique, de la pierre et du marbre entre lesquels ils avaient le choix pour la construction des merveilles d'architecture verbale qu'ils nous ont laissées, il n'est peut-être pas exagéré de dire qu'il ne reste à notre disposition que la brique et la pierre.

C'est un état de choses dont il faut d'ailleurs savoir prendre notre parti; abstraction faite du vocabulaire, les langues ne sauraient s'enrichir au gré de ceux qui les emploient. Quand elles sont fixées comme la nôtre, il ne reste guère qu'à tirer le meilleur parti possible de leur acquit, car la nature ni l'art n'ont plus à intervenir.

Paul Regnaud.

LA SCIENCE ET LE MATÉRIALISME

La science produit-elle le matérialisme? Pour préciser la question, les corps en mouvement sont-ils la seule réalité, en sorte que l'explication de l'univers, l'homme compris, soit un simple problème de mécanique? La réponse affirmative est le fond commun de toutes les doctrines matérialistes, quelle que soit d'ailleurs l'idée qu'on se fasse de la nature de la matière. La question a été posée dès l'origine des recherches philosophiques. Elle a de nos jours une importance exceptionnelle, parce que des écrivains nombreux déclarent expressément, et avec la plus entière assurance, que le matérialisme est l'inévitable conclusion des admirables découvertes de la science moderne.

De quelle science s'agit-il? Seraient-ce la physique et l'astronomie qui amèneraient à la négation légitime de l'esprit? M. Giard nous dit « qu'on sort du terrain scientifique dès qu'on parle d'un principe directeur pour expliquer les phénomènes naturels [1] ». L'ordre des phénomènes que le savant cherche à découvrir a certainement une réalité objective et cet ordre est la manifestation d'un principe directeur. Si le monde n'était pas réglé selon l'intelligence, il serait incompréhensible. Vous oubliez l'intelligence dans vos explications de la nature, disait Anaxagore aux transformistes de l'école d'Ionie. Pythagore précise par le nombre l'idée de l'intelligence manifestée dans la nature. La physique moderne, fondée sur les mathématiques, est venue, après vingt-cinq siècles, apporter la vérification expérimentale de cette conception hardie. Si la nature n'était pas réglée selon l'intelligence, la science de la nature n'existerait pas. Le fait est incontestable, et son explication la plus naturelle est assurément l'existence d'une intelligence suprême dont l'esprit humain cherche à découvrir les secrets. Il est impossible d'entendre comment l'étude des phénomènes physiques, qui met en évidence l'ordre et la merveilleuse

1. *Revue scientifique* du 1er décembre 1888, p. 692.

harmonie de ces phénomènes, pourrait produire légitimement la négation de la suprême intelligence. Aussi n'est-ce pas dans les sciences de cet ordre que le matérialisme contemporain cherche son point d'appui. Il croit le trouver dans les études anthropologiques. Ce sont des physiologistes et des naturalistes qui renouvellent aujourd'hui les thèses philosophiques de Démocrite et d'Epicure. Leurs affirmations peuvent se résumer ainsi : La science (c'est de la physiologie qu'il s'agit) ne permet pas d'admettre la réalité distincte de l'esprit humain. Les phénomènes dits psychiques ne sont qu'un des aspects des phénomènes matériels. Telle est la thèse à examiner.

Quels sont les résultats vrais des études anthropologiques? L'homme présente deux classes de phénomènes parfaitement distincts. Les uns se constatent objectivement par les sens. Si l'on fait abstraction de tout élément psychique, le corps propre d'un individu se présente à son étude comme celui d'un autre homme, comme celui des bêtes. Les phénomènes de la seconde classe se constatent subjectivement, et ce n'est qu'après les avoir constatés ainsi que l'individu peut les attribuer à d'autres qu'à lui-même, par voie d'induction ou d'analogie. C'est ce que M. Herzen reconnaît explicitement : « Les physiologistes auraient beau étudier objectivement, pendant des siècles, les nerfs et le cerveau, ils n'arriveraient pas à se faire la plus petite idée de ce qu'est une sensation, une pensée, une volition si eux-mêmes n'éprouvaient subjectivement ces états de conscience [1]. » Voilà donc deux classes de phénomènes qui diffèrent absolument par le mode de leur connaissance : d'une part les données de la perception externe, d'autre part ce que le sujet, le moi, s'attribue comme l'éprouvant ou le produisant; d'une part les phénomènes physiologiques, d'autre part les phénomènes psychiques.

La distinction des faits physiologiques et des faits psychiques, l'absence de tout passage possible pour la pensée d'une de ces classes de faits à l'autre est une vérité d'une telle importance qu'il convient d'en signaler l'affirmation sous la plume d'écrivains et de savants considérés.

M. Taine. « Un mouvement quel qu'il soit, rotatoire, ondulatoire ou tout autre, ne ressemble en rien à la sensation de l'amer, du jaune, du froid ou de la douleur. Nous ne pouvons convertir aucune des deux conceptions en l'autre...; l'analyse, au lieu de combler l'intervalle qui les sépare, semble l'élargir à l'infini [2]. »

1. Alexandre Herzen, *Le cerveau et l'activité cérébrale*, Lausanne, 1887, p. 34.
2. *De l'intelligence*, t. I, p. 354.

M. Tyndall. « Le passage de l'action physique du cerveau aux faits de conscience correspondants est inexplicable... L'abîme qui sépare ces deux classes de phénomènes sera toujoûrs infranchissable pour l'intelligence [1]. »

M. Du Bois-Raymond, après avoir signalé la différence absolue des phénomènes matériels et des phénomènes psychiques, dit qu'il n'est pas nécessaire pour constater cette différence de penser aux manifestations supérieures de l'esprit humain et que l'étude de la plus élémentaire des sensations suffit : « Lorsqu'au commencement de la vie animale sur la terre, l'être le plus simple éprouva pour la première fois un sentiment de bien-être ou de déplaisir, l'abîme infranchissable dont je viens de parler s'ouvrit [2]. »

Il est facile de comprendre la nature de cet *abîme*, pour employer l'expression qui s'est imposée à la pensée de MM. Tyndall et Du Bois-Raymond. Rien ne peut mieux éclairer ce sujet que l'étude attentive de cette phrase connue de Cabanis : « Le cerveau digère les impressions et fait organiquement la sécrétion de la pensée. » Il suffit de s'arrêter à cette expression la *sécrétion de la pensée*. Que se passe-t-il dans une sécrétion? Les cellules élaborent dans leur sein, au moyen des matériaux qu'elles ont puisés dans le sang, et par des procédés physico-chimiques encore mal connus, des produits matériels d'une nature spéciale. Dans ce domaine tout se présente objectivement à l'observation sensible, ou se représente à l'imagination. Il s'agit de mouvements de la matière, et tout se ramène à des conceptions de même ordre : masse, direction, vitesse... Mais s'agit-il de la pensée? C'est un phénomène d'un ordre absolument différent. Toute représentation objective, empruntée à l'observation sensible, fait défaut. Ainsi que le remarque très justement M. Tyndall, on peut toujours se *figurer* (se représenter objectivement) un phénomène physique, une transformation du mouvement, « tandis qu'on ne peut pas se figurer le passage de l'état physique du cerveau aux faits correspondants du sentiment [3] ». M. Herbert Spencer a méconnu cette vérité lorsqu'il a écrit : « Les *modes de l'Inconnaissable* que nous appelons mouvement, chaleur, lumière, affinité chimique, etc., sont transformables les uns dans les autres, et dans ces modes de l'Inconnaissable que nous distinguons par les noms d'émotion, de sensation, de pensée [4]. » Cet auteur assimile absolu-

1. *Revue scientifique* du 6 novembre 1875, p. 437.
2. *Revue scientifique* du 10 octobre 1874, p. 341.
3. Discours à l'Association britannique pour l'avancement des sciences (session de Norwich), reproduit dans la *Revue des cours scientifiques* de 1868-1869, n° 1.
4. *Les Premiers Principes*, p. 232 et 233.

ment au point de vue de l'intelligibilité la transformation des forces physiques les unes dans les autres et la transformation des phénomènes physiques en phénomènes psychiques. M. Liard a fait à ce propos une remarque fort importante. « Il est faux de dire que du mouvement devient de la chaleur, et de la chaleur du mouvement. Pour parler en toute rigueur, il faudrait dire que du mouvement de translation devient du mouvement vibratoire et que du mouvement vibratoire devient du mouvement de translation ; la théorie de l'unité des forces physiques implique qu'ils sont tous les répétitions infiniment variées d'un phénomène unique [1]. » Le phénomène unique du mouvement demeure sous toutes ses transformations ; et parler de la transformation du mouvement en sentiments et en pensées, c'est prononcer des paroles qui n'ont aucune signification pour un esprit attentif.

Les phénomènes physiologiques et les phénomènes psychiques diffèrent donc absolument par la diversité essentielle du mode de leur connaissance. Mais s'agit-il peut-être d'un double regard dirigé sur un même objet? Peut-on conclure légitimement d'une différence subjective dans le mode de connaissance à une différence objective? Peut-on fournir, pour justifier l'affirmation de la distinction essentielle du corps et de l'esprit, un argument autre que celui tiré du procédé de la perception? Oui. Si l'on admet les théories de la physique moderne, on peut formuler un argument dont la valeur est proportionnelle à celle de ces théories.

L'hypothèse de la conservation de l'énergie, qui remonte à une pensée de Descartes rectifiée et complétée par ses successeurs, est devenue l'une des bases essentielles de la science contemporaine. Dans la transformation du mouvement, l'énergie, c'est-à-dire la force actualisée ou virtuelle, demeure en quantité constante : telle est la thèse. Il en résulte que ce qu'un organisme produit ou est capable de produire est égal à ce qu'il reçoit. Les mouvements de la plante, de l'animal, de l'homme, représentent une quantité de force qui provient de leur nourriture, en donnant à ce terme une signification large comprenant l'action de la chaleur et de la lumière avec celle des aliments. Il doit donc y avoir équivalence entre la quantité d'énergie reçue et la quantité d'énergie dépensée. Or les phénomènes psychiques n'ont pas d'équivalent mécanique. Ils diffèrent donc en eux-mêmes, et indépendamment du mode de leur connaissance, des phénomènes physiologiques. C'est ainsi que la doctrine de la conservation de l'énergie doit conduire ceux qui l'admettent à

1. *La Science positive et la Métaphysique*, Paris, 1879, p. 364.

reconnaître la différence objective des deux classes de faits que présente la nature humaine. La question est sérieuse et réclame une étude attentive.

Le mardi 7 décembre 1886, M. le professeur Gautier disait, dans la première leçon de son cours de chimie biologique : « La sensation, la pensée, le travail d'esprit n'ont point d'équivalent mécanique, c'est-à-dire qu'ils ne dépensent point d'énergie [1]. » L'affirmation avait une grande portée dans la bouche d'un des professeurs de la Faculté de médecine de Paris; elle ne pouvait pas passer inaperçue, aussi a-t-elle soulevé une vive discussion [2]. M. Richet a répondu : « Assurément nous sommes bien loin de pouvoir établir en mesure précise l'équivalent du travail intellectuel et d'une action chimique; mais il est légitime, de par les nombreuses observations faites, d'admettre cette hypothèse vers laquelle convergent toutes les vérités connues jusqu'à ce jour [3]. » Quelles sont les observations faites? Les voici : « Tout ce qui a été fait sur les transformations chimiques ou les phénomènes thermiques de cause psychique tend à prouver que l'exercice de la pensée, c'est-à-dire l'acte intellectuel, correspond à une certaine activité chimique [4]. » Parfaitement. Le fait de la concordance ou de la concomitance des deux ordres de phénomènes est certain; mais la concordance peut avoir lieu pour des phénomènes de natures différentes, tandis que l'équivalence ne peut avoir lieu qu'entre des phénomènes de même nature auxquels on peut appliquer une mesure commune. Où sera la commune mesure pour les phénomènes psychiques et pour les mouvements de la matière?

Toute équivalence s'exprime par des équations. Quels sont les éléments dont dispose la science, pour établir des équations relatives à la matière et à ses mouvements? Il n'en existe que quatre : le volume des corps, c'est-à-dire la partie de l'espace qu'ils occupent, leur masse appréciée par la quantité de la résistance, la direction du mouvement et sa vitesse. Que les mouvements soient de translation, de rotation, d'ondulation,... que la matière soit conçue comme formée d'éléments impénétrables ou d'éléments indéfiniment compressibles, il n'importe; on ne pourra jamais faire entrer dans les équations que les idées géométriques, relatives au

1. *Revue scientifique* du 11 décembre 1886, p. 738.

2. Voir dans la *Revue scientifique* des articles de MM. Richet (18 décembre 1886), Gautier (1er janvier 1887), Richet (15 janvier 1887), Herzen (22 janvier 1887), Pouchet (5 février 1887), Adrien Naville (5 mars 1887), Chauveau (4 février 1888).

3. *Revue scientifique*, 18 décembre 1886, p. 789.

4. *Ibid.*, p. 788.

volume et à la direction, et les idées arithmétiques relatives à la masse et à la vitesse. Or, un phénomène psychique échappe par sa nature même à une expression qui permette d'établir son équivalence avec un mouvement. Prenons le cas le plus simple, celui d'une sensation. Pour la physiologie, une sensation est un mouvement moléculaire dans certains éléments du système nerveux. C'est la condition de la sensation, et non la sensation même, au sens psychique du terme. Les physiologistes contemporains ont entrepris des études curieuses sur ce qu'on appelle la mesure des actes psychiques. Il s'agit du temps qui s'écoule entre une impression faite sur les sens et la réaction consécutive à cette impression, temps qui varie selon l'espèce des impressions et la nature des individus. La double transmission physiologique des sens externes au centre nerveux et de ce centre aux organes est un mouvement dont la vitesse s'exprime par le temps et l'espace. Le fait psychique en lui-même tombe sous la loi du temps; une douleur ou une joie se mesurent à la montre; mais il est impossible de faire entrer l'espace dans leur expression. C'est pourquoi des équations établissant l'équivalence des faits physiologiques et des faits psychiques, sont et seront toujours impossibles. Considérons la chose sous un autre aspect.

Dans un mouvement purement réflexe, c'est-à-dire dans la réaction cérébrale ou spinale provoquée par une excitation des sens et tout à fait inconsciente, y a-t-il une des applications du principe de l'équivalence? On répondra oui, sans hésiter, si l'on admet la conservation de l'énergie. Il s'agit d'un mouvement qui se transforme en vertu des propriétés de la cellule nerveuse, sans varier en quantité. Lorsque le mouvement réflexe est conscient, l'équivalence physiologique cesse-t-elle? Si elle ne cesse pas, la conscience et tous les phénomènes psychiques dont elle est le siège n'entrent pas dans les équations, parce que ce sont des quantités d'une autre nature que les mouvements. S'il y a transformation des phénomènes physiologiques en phénomènes psychiques, l'équivalence purement physiologique cessera; mais comme le fait psychique est inexprimable en mouvement, les équations seraient impossibles; et sans équations possibles il n'y a pas d'équivalence constatable. Le passage des phénomènes physiologiques aux phénomènes psychiques ne serait pas une transformation, mais une véritable transmutation, puisque les phénomènes changeraient de nature. Que deviendra la doctrine de la conservation de l'énergie, si les mouvements de la matière deviennent des phénomènes d'un autre ordre, qui ne sont plus des mouvements actuels ou virtuels? C'est pourquoi

cette doctrine met en évidence la réalité distincte de l'esprit et fait que la thèse de M. Gautier sort victorieuse de la discussion.

La science établit donc la diversité essentielle des phénomènes physiologiques et des phénomènes psychiques. « On le comprendra toujours plus clairement à mesure que la physiologie du cerveau progressera. Le monisme anthropologique ne peut subsister que dans le demi-jour. Quand les physiologistes auront réussi à exprimer en formules mécaniques précises les mouvements des cellules cérébrales qui se produisent parallèlement aux faits conscients, personne ne pourra plus soutenir que ces faits conscients soient la même chose que ces mouvements [1]. »

Mais si la science établit la diversité des deux classes de faits que l'homme présente à l'observation, elle établit d'autre part leur union intime et permanente.

L'action du corps sur l'esprit est si manifeste qu'elle n'a jamais été totalement méconnue. On a toujours su que les narcotiques engourdissent les facultés, que l'alcool les surexcite et en trouble l'exercice. L'opium endort, l'excès du vin enivre. Il n'est aucune des fonctions de l'organisme qui n'agisse sur les phénomènes psychiques. La digestion bonne ou mauvaise produit un état agréable ou pénible; une altération des fonctions de la circulation produit le délire de la fièvre; la nature de l'air que l'on respire modifie les dispositions de l'esprit. Ce sont là des faits d'observation ordinaire et commune. Les hommes ont toujours su par une expérience immédiate que la tête est l'organe de la pensée. Descartes paraît avoir oublié que l'étude prolongée fatigue le cerveau lorsqu'il a écrit qu'il se savait une chose qui pense, sans savoir s'il avait un corps. Qu'est-ce que la science ajoute à ces données de sens commun? Elle établit d'abord que l'action de l'organisme sur les états psychiques n'est pas accidentelle, comme on le pense lorsqu'on parle de phénomènes de l'esprit dans lesquels le corps n'entrerait pour rien et, par exemple, de maladies purement et uniquement mentales. Le corps et l'esprit sont *distincts*, mais ne sont jamais *séparés*; leur union permanente est aussi bien établie que leur distinction.

La science, la science contemporaine surtout, s'efforce de découvrir la localisation cérébrale des conditions organiques des états intellectuels et moraux. L'étude des cas pathologiques semble destinée à fournir des lumières à ce sujet, lumières qui, dans l'état présent des recherches, sont encore bien incomplètes et vacillantes.

1. Adrien Naville, dans la *Revue scientifique* du 5 mars 1887, p. 316.

Ces études offrent un grand intérêt. Quel peut en être le résultat, en les supposant couronnées d'un plein succès? Que peut-on entrevoir dans un lointain avenir, comme le résultat, sinon probable, du moins théoriquement possible des recherches?

Supposons un cerveau transparent et un physiologiste doué d'une science aussi complète que possible. De même que nous comprenons la pensée dans les sons qui l'expriment par la parole, ou dans les caractères de l'écriture, ce physiologiste constaterait tous les faits psychiques dans leurs conditions organiques. Ces conditions organiques lui apparaîtraient comme des causes dans les phénomènes de réceptivité; elles lui apparaîtraient comme des effets dans les actes de la volonté. J'admets cette conception comme un idéal; j'admets que la science puisse s'en rapprocher dans une certaine mesure; j'admets que l'on arrive à déterminer la condition organique de la conscience même, par la validation de quelques hypothèses récentes à ce sujet. Il est impossible de rien espérer, de rien entrevoir au delà d'un tel état de la science.

La science affirme donc l'union intime des phénomènes physiologiques et des phénomènes psychiques. « Les actes psychiques eux-mêmes sont liés à un mouvement matériel. » C'est selon M. Schiff le résultat de ses expériences [1]. « Le fait fondamental sur lequel repose toute psychologie scientifique est qu'il n'y a point d'activité psychique sans mouvement moléculaire corrélatif des éléments nerveux. » C'est la conclusion des études de M. Herzen [2]. Voici comment s'exprimait M. Debierre, en ouvrant un cours d'anatomie à la faculté de médecine de Lille. « Le psychologue, sous peine de faire fausse route, doit être doublé d'un naturaliste..... Le philosophe lui-même doit se pénétrer de cette vérité que la science de l'organisation bien interprétée et l'*étude des conditions matérielles de l'intelligence* doivent être considérées comme l'un des fondements les plus solides de la psychologie [3]. » Cela est fort juste; mais ce qui n'est pas moins juste, c'est que le naturaliste, dès qu'il aborde l'étude des phénomènes psychiques, doit être doublé d'un psychologue, sous peine de faire fausse route. Sans cela il courra continuellement le risque de perdre de vue les éléments constitutifs de l'esprit humain pour ne voir que les organes.

En résumé, la science établit la diversité essentielle et l'union intime des phénomènes physiologiques et des phénomènes psychiques. Elle enseigne que, du moins dans les conditions de

1. *Archives de physiologie*, mars-avril 1869 à juillet-août 1870.
2. *Le cerveau et l'activité cérébrale*, p. 17.
3. *Revue scientifique* du 21 janvier 1888.

notre expérience ordinaire (je reviendrai sur ce sujet), l'esprit ne fonctionne jamais à l'état d'isolement. Le dualisme cartésien est faux en tant qu'il admet la séparation du corps et de l'esprit; il demeure et demeurera éternellement vrai en tant qu'il affirme la distinction de ces deux éléments inséparables de l'existence concrète de l'homme. Telles sont les données vraies de la science. Que faut-il penser de l'affirmation que la science produit le matérialisme?

Dans un grand nombre de cas, le matérialisme se présente comme la déduction d'une conception *a priori*. Le baron d'Holbach nous livre le secret des procédés de sa pensée en affirmant, au début de son ouvrage, que l'univers ne renferme que de la matière et du mouvement. Il ne faut qu'un faible degré de logique pour déduire de cet axiome l'affirmation qu'il n'y a de réel dans l'homme que le corps. M. Hæckel, abordant la question de l'origine des espèces, dira bien que « le transformisme repose sur l'ensemble des phénomènes biologiques [1] », mais lorsqu'il expose directement sa pensée fondamentale, il désigne le transformisme comme l'un des éléments d'une théorie générale qu'il définit ainsi : « La théorie de l'évolution au sens le plus large, en tant que conception philosophique de l'univers, soutient qu'il existe dans la nature entière un grand processus évolutif un, continu et éternel, et que tous les phénomènes de la nature sans exception, depuis le mouvement des corps célestes et la chute d'une pierre, jusqu'à la croissance des plantes et à la conscience de l'homme, arrivent en vertu d'une seule et même loi de causalité; bref, que tout est réductible à la mécanique des atomes. Conception mécanique ou mécaniste, unitaire ou moniste du monde, ou, d'un seul mot, monisme [2]. » Il ne peut donc y avoir de réel dans l'homme que les faits dont la mécanique des atomes fournit l'explication. Dans ces deux cas, celui du baron d'Holbach et celui de M. Hæckel, nous avons affaire à un *a priori* non dissimulé. Il est plus intéressant de s'adresser aux savants qui pensent que le matérialisme est le résultat de leurs études expérimentales, et qui affirment au nom de ces études l'identité des phénomènes psychiques et des phénomènes de la matière. Il n'y a que deux manières d'affirmer cette identité. Il faut dire que la matière et ses mouvements ne sont que des pensées de notre esprit; c'est un idéalisme assez innocent, et qui n'aura jamais qu'un petit nombre d'adeptes; ou bien il faut dire que nos sensations, nos sentiments, nos volitions, tous les actes

1. *Les preuves du transformisme*, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 16.

psychiques, en un mot, ne sont que des mouvements. C'est bien ce qu'on affirme. Je me borne à quelques exemples.

M. Richet déclare que, jusqu'à preuve du contraire, « il considérera la pensée et le travail psychique comme un phénomène vibratoire, de même ordre et de même nature que tous les phénomènes vibratoires connus jusqu'ici ». Il pense que cette thèse est le résultat d'une induction légitime, parce que sans cela la pensée serait « une exception sans analogie dans le monde [1] ».

M. Herzen. « Tout acte psychique consiste en une forme particulière de mouvement [2]. »

M. Moleschott. « La pensée est un mouvement de la matière. — La pensée est un mouvement, une transformation de la matière cérébrale [3]. »

Telles sont les thèses du matérialisme. J'éprouve un certain embarras en présence d'affirmations de cette nature. Elles sont fort claires en ce sens que les paroles sont transparentes et ne jettent aucune obscurité sur la pensée; mais la pensée me semble inintelligible dans la proportion même de sa clarté, et je me demande si ceux qui l'émettent réussissent à y attacher un sens; de là mon embarras. Je parlais, un jour, de ce sujet avec un physiologiste célèbre; et comme je caractérisais l'affirmation que les faits psychiques sont des mouvements par des termes un peu vifs, voici ce qu'il me répondit : « Prenons pour exemple le fait psychique de la douleur. Nous disons que la lumière et les couleurs sont des ondulations de l'éther; mais il est bien entendu que, pour que ces ondulations produisent les sensations lumineuses, il faut qu'elles agissent sur des êtres capables de sentir. Nous pensons que, de même, la douleur est un mouvement moléculaire de la substance nerveuse, mais il est bien clair que, pour qu'il y ait douleur, au sens psychique du terme, il faut que le moi soit présent. »

Je me trouvai d'accord avec mon interlocuteur. Il n'y a aucune objection à faire à la thèse que la douleur, comme tous les autres faits psychiques, a une condition organique; mais le matérialisme ne peut admettre la présence du moi, comme d'une réalité distincte; il est obligé de dire, et il dit, que là où nous voyons un rapport entre les mouvements de la matière et l'esprit, il n'y a de réel que les mouvements de la matière qui ne sont pas la condition des phénomènes psychiques, mais qui les constituent. Comment l'entendre?

Écoutons M. Tyndall : « Admettons que le sentiment *amour* cor-

1. *Revue scientifique* du 15 janvier 1887, p. 84.
2. *Ibid.*, 22 janvier 1887, p. 105.
3. *La circulation de la vie*, p. 178 et 179.

responde à un mouvement en spirale dextre des molécules du cerveau, et le sentiment *haine* à un mouvement en spirale senestre. Nous saurions que, quand nous aimons, le mouvement se produit dans une direction, et que, quand nous haïssons, il se produit dans une autre; mais le *pourquoi* resterait encore sans réponse [1]. » La question du pourquoi ne se poserait pas si l'on pouvait admettre que l'amour et la haine ne correspondent pas à des mouvements, mais sont ces mouvements eux-mêmes.

Entendons maintenant l'illustre physicien Mayer. « Il se produit continuellement dans le cerveau vivant des modifications matérielles que l'on caractérise par l'expression d'activités moléculaires, et les opérations de l'esprit de chaque individu sont intimement unies à cette action cérébrale matérielle. Mais c'est une erreur grossière d'identifier ces deux activités qui se produisent parallèlement. Un exemple éclaircira complètement la question. On sait qu'aucune dépêche télégraphique ne peut avoir lieu sans la production concomitante d'une action chimique; mais ce que dit le télégraphe, c'est-à-dire le contenu de la dépêche, ne peut être considéré en aucune manière comme fonction d'une action électro-chimique. C'est ce que l'on peut dire avec plus de vérité encore du cerveau et de la pensée [2]. »

Comment essaye-t-on de justifier l'affirmation que M. Mayer traitait d'erreur grossière? Il est impossible de nier la différence des faits matériels et des faits psychiques. Pour se donner le droit d'affirmer néanmoins leur identité, on a recours à la théorie que voici : il s'agit d'un fait unique, mais qui a deux faces : la face objective et la face subjective. Le corps et l'esprit sont une seule et même chose, mais cette même chose se présente sous deux aspects; il ne s'agit pas d'une différence d'existence, mais d'une simple différence de point de vue.

M. Lewes, entre autres, a clairement émis cette pensée. Il a écrit : « On peut indifféremment appeler la sensation un processus nerveux ou un processus mental, un mouvement moléculaire ou un état de conscience, parce qu'elle est l'un et l'autre en même temps, et parce qu'il s'agit des deux faces d'une seule et même réalité [3]. » Comme cet auteur déclare qu'il est nécessaire d'adopter franchement le point de vue biologique, c'est-à-dire de regarder les fonctions

1. Discours de Norwich. *Revue des cours scientifiques*, n° 1.
2. Discours aux naturalistes allemands à Insbruck, 1869. *Revue des cours scientifiques*, 22 janvier 1880.
3. Lewes, *Revue philosophique* de décembre 1879, p. 643, et Herzen, *Le cerveau et l'activité cérébrale*, p. 210.

mentales comme des fonctions vitales, c'est le *Mouvement* qui a une face subjective.

M. Léon Dumont loue Lewes d'avoir établi « l'identité du mouvement et de la sensation », et affirmé que « la sensation est le mouvement lui-même subjectivement considéré ». Allant plus loin que Lewes dans la même direction de la pensée, il étend la sensation aux phénomènes physiques et chimiques et il écrit : « Toute sensation élémentaire a, selon nous, conscience d'elle-même, car sentir et avoir conscience sont des termes synonymes. Nous ne pouvons admettre que certains mouvements n'aient pas, à leur propre point de vue, de face subjective ; et par conséquent tout mouvement, même en dehors de la conscience personnelle du moi, doit être une sensation, un fait de consciecce élémentaire, alors même qu'il reste, en tant que conscience, entièrement ignoré des autres faits de conscience [1]. »

C'est le mouvement qui a une face subjective *à son propre point de vue*. C'est donc le mouvement qui se considère lui-même, tantôt sous une face, tantôt sous l'autre; et en se voyant sous sa face subjective, c'est-à-dire en devenant sujet pour se considérer lui-même comme objet, il se voit sensation, sentiment, pensée, volonté. Je ne sais rien de plus inintelligible dans toute l'histoire de la philosophie que cette théorie de la face subjective des mouvements de la matière. Le matérialisme est si peu le résultat naturel de la science qu'il est la négation positive d'une science sérieuse et complète. Pour identifier deux ordres de faits dont la science proclame la différence essentielle, il est conduit à se perdre dans des régions obscures que recouvrent les nuages épais de l'erreur. Comment s'expliquer que cette doctrine séduise des savants d'ailleurs estimables, des hommes d'ailleurs intelligents?

L'une des explications principales de ce phénomène est certainement la préoccupation exclusive d'un seul ordre de faits. Les découvertes de la physique et les merveilles de l'industrie qui en ont été le résultat, les explications physico-chimiques d'un grand nombre des phénomènes de la vie, le développement des études de la médecine scientifique, constituent un ensemble de circonstances qui ont fortement dirigé l'attention sur les sciences de la matière. Ces circonstances expliquent, sans le justifier, l'espèce d'éblouissement qui frappe un certain nombre d'esprits et ne leur laisse plus voir qu'un seul côté des choses. De là la tentation de ramener l'étude entière de l'homme à celle de ses organes. M. Moleschott écrit : « J'ai voulu

1. *Revue scientifique* du 8 mai 1875, p. 1059.

contribuer, suivant mes moyens, armé de la balance, de la machine pneumatique et du microscope, à détrôner les propositions sans valeur d'une tradition arbitraire [1]. »

La tradition sans valeur que M. Moleschott se propose de détrôner est relative à des objets qui échappent par leur nature à la balance, au microscope et à la machine pneumatique. Lorsqu'on admet que ce sont là les seuls instruments d'une science véritable, on oublie tout ce qui leur échappe; et tous les phénomènes du monde spirituel disparaissent pour un regard exclusivement dirigé vers les choses qui se voient ou se pèsent. L'étude de l'ouvrage de M. Herzen est fort instructive sous ce rapport. Ce savant explique qu'il existe deux conceptions différentes du monde et de l'homme : le monisme et le dualisme. Le monisme admet que tous les phénomènes de l'univers, les phénomènes psychiques compris, sont les modifications d'une seule essence, le dualisme admet deux essences différentes : la force et la matière, le corps et l'âme. Après ces explications l'auteur écrit : « Chacun peut choisir entre le dualisme et le monisme et adopter celui qui convient le mieux à sa manière de raisonner et de sentir... En effet, la science ne démontre d'une façon absolument certaine que le *fait* de la simultanéité et de la corrélativité constantes et nécessaires de la vibration nerveuse et de l'activité mentale; elle en fait ainsi deux phénomènes inséparables, devant toujours se manifester ensemble, et ne pouvant avoir lieu l'un sans l'autre; mais elle ne peut, en aucune façon, décider si l'activité de l'esprit et la vibration nerveuse sont *une seule et même chose ou deux choses distinctes*, rivées l'une à l'autre par une mystérieuse et inconcevable harmonie préétablie. A ce sujet, il ne saurait y avoir de preuves positives, puisque, pour les fournir, il faudrait pouvoir pénétrer l'essence des choses. Or l'essence des choses est inaccessible à notre intelligence [2]. »

On peut remarquer dans cette déclaration l'identité faussement établie entre deux idées distinctes : celle de phénomènes se manifestant toujours ensemble, et celle de phénomènes ne pouvant avoir lieu l'un sans l'autre. C'est le passage indu du *réel* constaté par l'expérience au *nécessaire* qui est un concept de la raison. Il convient de le remarquer parce que c'est un procédé d'un emploi habituel dans l'école empirique. M. Moleschott, par exemple, demande qu'on accorde que la « pensée n'est que la page sur laquelle viennent s'inscrire les faits, et qu'elle n'a d'autre privilège que celui de les

1. *La circulation de la vie*, t. I, p. 10.
2. *Le cerveau et l'activité cérébrale*, p. 6.

raconter [1] », et il écrit : « Les lois de la nature sont l'expression la plus rigoureuse de la nécessité [2]. » Il est bien difficile d'entendre comment la nécessité est un fait que la pensée se borne à raconter. Mais revenons à M. Herzen.

Après avoir déclaré au début de son œuvre (page 6) que la science ne peut décider entre le monisme et le dualisme, ce savant se livre à une étude spéciale de physiologie, et en avançant, il écrit :

Page 31. — A l'occasion des rapports entre l'organisme et les fonctions psychiques, « ce qui importe c'est de bien nous convaincre qu'il s'agit ici d'une chose seule, unique, dont l'existence présuppose deux attributs également nécessaires : l'attribut matériel et l'attribut dynamique ».

Page 53. — « *La force et la matière sont une seule et même chose*, et ne peuvent être séparées que verbalement. A l'appui de cette idée j'invoque le témoignage de la physique et de toute la chimie modernes; il ne laisse à cet égard aucun doute : ces deux sciences exactes s'il en fut condamnent irrévocablement la conception vulgaire de la distinction essentielle entre la force et la matière, et par conséquent le *dualisme* qui est l'expression philosophique de cette conception. »

Page 85. — « L'activité psychique doit être et ne peut pas être autre chose qu'un mouvement. »

Page 94. — « Tout acte psychique consiste en une transmission et en une modification d'une impulsion extérieure, c'est-à-dire en une forme particulière de mouvement. »

A la page 6, la science laisse le choix libre entre le monisme et le dualisme, et aux pages 31 et 53 le dualisme est une conception vulgaire absolument condamnée par la science. A la page 6, nous ne pouvons pénétrer l'essence des choses, et aux pages 85 et 94 nous savons que le mouvement est l'essence des actes psychiques. La contradiction est visible. Je l'explique par les préoccupations exclusivement physiologiques de l'auteur. La page 6 a été écrite par l'homme qui voit les diverses faces des choses; les pages suivantes ont été rédigées par le physiologiste demeuré seul. Il serait facile de citer d'autres exemples de contradictions analogues. L'oubli des données immédiates de la conscience permet seul d'identfier les phénomènes physiologiques et les phènomènes psychiques. La préoccupation exclusive du moi est, en morale, la source principale du mal, l'oubli du moi est, en psychologie, la source maîtresse des erreurs.

1. *La circulation de la vie*, t. I, p. 22.
2. *Ibid.*, p. 6.

L'oubli du moi entraîne l'attribution indue d'éléments subjectifs aux faits objectivement constatés. Il est fort intéressant d'étudier le mécanisme de l'attention comme l'a fait M. Ribot [1]. Il faut seulement éviter de confondre les conditions et les manifestations physiques de cet état psychique avec cet état lui-même qui ne saurait être attribué à la matière. Rien de plus impropre, de plus contraire aux exigences d'une science sérieuse que de dire avec le docteur Luys : « l'élément nerveux est attentif, la cellule cérébrale devient attentive [2] ». Dans *le Lac* de Lamartine le flot devient attentif, mais personne n'a la naïveté de prendre au sens propre des mots cette figure poétique. Or la cellule nerveuse, en tant qu'organisme purement matériel, n'est pas plus capable d'attention que l'eau du lac du Bourget.

La préoccupation exclusive des phénomènes physiologiques, qui laisse dans l'ombre le moi, siège de l'intelligence et de la volonté, produit enfin une grave confusion d'idées : celle entre les conditions de la manifestation d'un pouvoir et ce pouvoir lui-même. La question a été fort bien élucidée par Claude Bernard. Il observe que certains états de l'organisme détruisent les manifestations du libre arbitre, comme c'est le cas dans la folie, par exemple. Il en conclut qu'il existe des conditions organiques qui seules permettent à la liberté d'entrer en exercice [3]. Mais il est évident que ces conditions de l'exercice possible du pouvoir libre ne constituent pas ce pouvoir. Pour que les rayons du soleil reparaissent après un ciel obscurci, il faut que le vent ait chassé les nuages; mais le vent qui chasse les nuages n'est pas la source de la lumière.

Si l'esprit ne se manifeste que sous certaines conditions organiques, comment concevoir son existence lorsque ces manifestations sont supprimées? Pour répondre à cette question la psychologie peut emprunter des lumières à la physique. Descartes, en partant d'une conception *à priori*, avait affirmé le maintien de la même quantité de mouvement dans le monde, quantité qui s'exprime par la formule MV (la masse multipliée par la vitesse). Leibniz a affirmé que la quantité qui demeure constante n'est pas celle du mouvement, mais celle de la force vive qui s'exprime par la formule MV^2 (la masse multipliée par le carré de la vitesse). La force vive paraît bien en quantité égale dans les diverses transformations du mouvement réalisé, mais on ne peut établir la conservation de l'énergie qu'en admettant l'existence de forces non manifestées et demeurant à

1. *Psychologie de l'attention*, Paris, F. Alcan, 1889.
2. *Le cerveau et ses fonctions*, 2e édition, G. Baillière, 1876, p. 172 et 175.
3. *Leçons sur les phénomènes de la vie commune aux animaux et aux végétaux*, t. I, p. 61 et 62.

l'état simplement virtuel. C'est pourquoi Helmholtz a dû écrire : « La somme des forces vives et des énergies *potentielles* est constante [1]. » Les progrès les plus récents de la physique nous ramènent donc à la pensée d'Aristote, distinguant ce qui existe en acte et ce qui existe simplement en puissance. Si nous sommes conduits à admettre l'existence de la force physique à l'état potentiel, il n'est pas plus difficile d'admettre un mode analogue d'existence pour la force psychique. L'esprit n'est pas constitué par ses actes accomplis, mais par le pouvoir de les accomplir. Ne pas distinguer les manifestations *possibles* d'un être de ses manifestations *actuelles* est une erreur grave.

J'ai admis, dans tout ce qui précède, l'union indissoluble des phénomènes psychiques et des mouvements de la matière composant le corps humain. C'est bien là le résultat de l'expérience ordinaire et commune. L'esprit ne se manifeste pas sans des phénomènes cérébraux constatés, ou, le plus souvent, supposés par une induction légitime. Mais n'existe-t-il aucun fait qui ouvre d'autres voies à la pensée? Pour préciser la question : N'a-t-on jamais constaté des perceptions absolument anormales au point de vue de notre physiologie? On raconte que, en 1756, le fameux Swedenborg revenant d'Angleterre débarqua à Gothenbourg et décrivit un incendie qui se produisait au moment même à Stockholm. Sa description, dit-on, se trouva parfaitement exacte. La chose fit assez de bruit pour attirer l'attention de Kant, qui jugea la question assez sérieuse pour lui consacrer un assez long écrit. Nombre de faits de cette nature ont été affirmés. Pendant longtemps les hommes de science ont refusé de les prendre en considération; ils leur ont opposé une fin de non recevoir plus ou moins dédaigneuse en se bornant à prononcer le mot *impossible*. Il s'est produit à cet égard, depuis quelques années, une modification très sensible dans les dispositions d'une partie du monde savant. A l'occasion des phénomènes mystérieux de l'hypnotisme, on a affirmé et l'on affirme que les limites du possible nous sont inconnues, que rien ne prévaut contre un fait, et que les termes d'invraisemblable, d'étrange et d'impossible ne sont nullement synonymes. Des récits rejetés autrefois avec trop de dédain sont peut-être acceptés aujourd'hui avec trop de crédulité par les savants qui se considèrent comme les représentants de la méthode expérimentale; mais un progrès logique considérable a été effectué. On se rend compte, mieux que jadis, que la contradiction seule constitue l'impossibilité et que, en matière de faits, tout ce qui est attesté par

1. *Mémoire sur la conservation de la force*, p. 77.

des témoignages valables doit être accepté quelque étrange qu'il paraisse.

Sous le nom de vision mentale ou de double vue, on affirme donc maintenant des faits analogues à la vision de Swedenborg [1]. J'ai dans mes dossiers de notes, depuis l'année 1850, un témoignage relatif à des phénomènes de cet ordre. Je le transcris, tel qu'il a été revu et validé par le docteur qui soignait la personne dont il est question, homme parfaitement honorable et digne de toute confiance, M. le Docteur Bizot.

Observations faites sur une femme hystérique dans une ville suisse.

La personne qui a donné lieu aux observations suivantes, et le docteur qui a observé, sont dans des conditions et circonstances telles qu'il n'y a lieu à aucun degré au soupçon de fraude, duperie ou charlatanisme.

Mme X... a, dans l'état de santé, des facultés développées et équilibrées. Elle est mère de famille et dans des conditions organiques normales. L'hystérie tient chez elle à un état accidentel de l'utérus. Elle a présenté les phénomènes suivants, avant et après le mariage, sur un espace de plusieurs années : 1° Elle signale de son lit des personnes de sa connaissance qui passent dans la rue. 2° Entendant sonner l'horloge de la ville, elle souffre de *voir* que l'aiguille d'une pendule de son appartement n'est pas à l'heure. Cette pendule est dans une chambre loin d'elle, sans réflexion optique possible, vu les murailles interposées. 3° Elle prie le docteur de ne pas oublier de remonter la pendule de son cabinet (du docteur), car cette pendule arrêtée la fait souffrir (le fait se trouve exact). 4° Elle entend des paroles échangées à voix basse à plusieurs étages de distance. 5° Elle voit son mari dans son bureau (autre quartier de la ville que celui où se trouvait la malade) ôter sa veste de travail et prendre cinq francs dans son secrétaire. Elle lui demande au retour ce qu'il en est; le fait se trouve exact. 6° Elle voit, du fond de son alcôve, un rassemblement tumultueux dans une place visible des fenêtres de la maison, mais non du lit de la malade. On vérifie le fait qui se trouve exact. Il faut observer que Mme X... est si loin d'introduire aucun élément de vanité dans ces faits que son nom et la ville de sa résidence ne doivent pas se trouver dans ces notes par un motif de discrétion.

Ces faits de perceptions anormales sont mélangés d'hallucinations

1. Voir, par exemple, un article de M. Dufay dans la *Revue philosophique* de février 1889.

proprement dites. Elle voit son père (mort), des mots ou lettres qui la fatiguent, sans que ces hallucinations (auxquelles elle croit pendant qu'elles se produisent) se distinguent pour elle des visions ayant des objets réels. Les faits de perception anormale appartiennent à l'état hystérique le plus prononcé; les hallucinations, à une période où le mal est moins intense. Mme X... n'a pas été magnétisée; le docteur ayant essayé quelques passes, elle l'a prié de cesser. Les signes organiques externes se réduisent à la fixité du regard. Il n'y a pas de fièvre. Le tout se passe dans l'état fondamental de *veille.* Elle parle peu ou point dans les crises. Le *souvenir* subsiste, et la malade rapporte que les visions coïncident avec une douleur de tête intense qui affecte particulièrement le côté gauche. Elle est, pendant les phénomènes, dans une sorte d'*extase* variable en degré. Dans l'état le plus prononcé, elle ne répondrait pas à des questions.

Le fait inscrit sous le n° 4 n'est qu'une surexcitation du sens de l'ouïe et ne peut pas être considéré comme une perception anormale. Mais les cinq autres faits échappent entièrement aux explications tirées des lois connues de la physiologie.

Tous les récits de cette nature doivent être acceptés provisoirement sous bénéfice d'inventaire; et les témoignages qui les transmettent doivent être pesés avec soin. De plus, ces faits ne peuvent pas être la base d'une induction comme celle du physicien qui, partant de la notion de la constance des phénomènes naturels, peut conclure d'une seule observation certaine à une loi. En effet, il est probable que, dans tous les cas de perceptions anormales, s'il en existe, les visions qui se trouvent réelles sont mêlées d'hallucinations, comme c'était le cas pour Mme X... Il faut donc toujours admettre comme possible la simple coïncidence entre une hallucination et un phénomène extérieur. Mais on comprend que l'hypothèse des coïncidences fortuites perd de sa valeur dans la mesure du nombre des phénomènes observés. La question est de savoir si les observations sont, ou seront assez nombreuses pour qu'on puisse admettre que des perceptions anormales ont été valablement constatées. Tout esprit prudent pensera, je le crois, que la question ne peut pas encore être résolue; mais que la négation *a priori* est antiscientifique, et que c'est à un point d'interrogation qu'il faut s'arrêter. En s'y arrêtant, il subsiste un doute d'une très grande portée.

S'il est admis, même à titre de simple possibilité, que l'esprit ait des perceptions dans des conditions absolument autres que celles que détermine notre science, que devient la thèse des savants qui, étudiant les phénomènes du système nerveux, affirment que les phénomènes psychiques n'en sont que la face subjective? Il y aurait,

en effet, des faits psychiques, que nous constaterions sans pouvoir indiquer aucun fait physiologique correspondant. Bacon, malgré sa préoccupation trop prédominante des causes matérielles, était arrivé à la pensée qu'il y a certains états physiologiques « qui dégagent l'âme des liens du corps et la rendent plus capable de jouir de sa propre nature [1] ». C'est admettre que l'esprit connaît par sa propre nature, et que les organes qui sont des moyens pour la connaissance en constituent aussi la limite. L'expression de *vision mentale*, si on la prenait à la lettre, aurait la même signification, puisqu'il s'agirait d'une perception de l'esprit par opposition aux perceptions corporelles des organes de la vie. On peut refuser, par des motifs tirés de l'induction et de l'analogie, d'admettre la réalité de visions purement mentales. Si le fait des perceptions anormales existe, on peut supposer qu'il est le résultat de l'action d'un milieu matériel avec lequel nous n'entrons en rapport que dans des conditions physiologiques très exceptionnelles. La nature propre de l'esprit, dont parle Bacon, ne serait pas alors de connaître d'une façon purement mentale, mais de pouvoir connaître par des rapports différents avec la matière : tantôt par l'action des organes objets de nos études physiologiques, tantôt par des procédés dont l'intervention serait si rare, si exceptionnelle qu'ils échapperaient probablement toujours à nos investigations scientifiques. La question est de savoir s'il y a « des hallucinations véridiques qui nous permettent de soupçonner qu'il existe une *faculté de connaissance*, dont les termes assurément nous échappent, mais qui se manifeste parfois chez certains hommes [2] ». Même en admettant que cette faculté de connaissance ait des conditions matérielles, ce double rapport possible de l'esprit avec le monde physique me paraîtrait cependant fournir un argument aux défenseurs de la réalité distincte de cet esprit. Les matérialistes pourront bien dire que les perceptions anormales sont, comme les perceptions ordinaires, des mouvements de la matière cérébrale que notre ignorance seule nous empêche de constater. Toutefois si l'existence de deux espèces différentes de perceptions était constatée, l'explication la plus naturelle des faits serait bien que l'esprit ayant une réalité distincte est capable d'entrer avec le monde physique dans deux rapports, l'un habituel, l'autre exceptionnel et rare.

Le matérialisme ne sort pas de la science, on l'y met. C'est un système de philosophie, produit d'une induction précipitée relative

1. *De dignitate*, livre IV, chapitre III.
2. Raphaël Chandos, dans la *Revue des Deux Mondes*, mai 1888, p. 214.

à un seul ordre de phénomènes, et qui s'impose ensuite indûment comme un *a priori* incompatible avec les données d'une science complète. Ce n'est assurément pas l'observation qui permet d'affirmer que « la pensée est un phénomène vibratoire de même ordre et de même nature que tous les phénomènes vibratoires connus jusqu'ici [1] », puisque l'observation établit que les mouvements de la matière et la plus simple des sensations offrent une dualité irréductible que l'esprit systématique seul permet de méconnaître.

On a souvent dit aux matérialistes : « Vous ne voyez qu'un seul ordre de phénomènes, ceux qui sont l'objet des perceptions sensibles, et vous en oubliez un autre : l'ordre des phénomènes qui sont l'objet de la perception interne que l'esprit a de lui-même et de ses modes. » On peut leur faire une réponse plus directe encore et leur dire : « Quelle idée avez-vous de cette matière, à laquelle vous prétendez réduire toute réalité? L'existence des corps étrangers vous est révélée par leur résistance au mouvement de vos organes; et l'existence de votre corps propre vous est révélée par sa résistance à votre effort. C'est donc par l'acte de la volonté que vous acquérez l'idée des qualités essentielles des corps : la forme et le mouvement. Ces qualités essentielles existent pour les sourds, pour les aveugles, pour des hommes privés du goût ou de l'odorat. D'où vous vient l'idée des autres propriétés des corps : la lumière, la couleur, etc.? Des rapports établis entre votre faculté de sentir et les mouvements de la matière externe, transformés en mouvements de votre système nerveux. Sans l'être capable de sentir il ne resterait que les mouvements qui sont la condition objective des sensations. C'est donc par la sensibilité que vous acquérez l'idée des propriétés secondaires des corps. D'où vous vient enfin l'idée des lois du mouvement au moyen desquelles vous croyez pouvoir tout expliquer? Ce n'est par aucun des sens que nous percevons les mathématiques, qui sont la base de la mécanique. C'est donc par l'intelligence que vous acquérez l'idée des lois de la nature.

Donc, dans la seule considération de la science de la matière, on voit l'esprit se manifester dans ses trois fonctions : volonté, sensibilité, intelligence, et l'on peut formuler cette affirmation qui acquiert un degré de certitude proportionnel au degré d'attention qu'on lui accorde : *Si la matière existait seule, le matérialisme n'existerait pas.*

ERNEST NAVILLE.

1. *Revue scientifique* du 15 janvier 1887, p. 84.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

M. Guyau. L'ART AU POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE. Paris, F. Alcan, 1889.

C'est une espérance commune à bien des penseurs de notre siècle (Auguste Comte, Stuart Mill, Herbert Spencer, etc.), de voir bientôt se constituer cette science sociale qui sera le lien de tant d'études jusqu'alors éparses, histoire, économie politique, science des religions, science des mœurs, etc. L'esthétique, jusqu'ici rattachée soit à la métaphysique, soit à une psychologie qui s'enferme tout entière dans l'analyse de l'esprit individuel, ne devra-t-elle pas aussi chercher dans la sociologie ses véritables fondements?

Telle est la pensée qui inspire le beau livre de M. Guyau : *l'Art au point de vue sociologique*. Toutefois la thèse qu'il y soutient, ce n'est pas cette vérité, souvent redite et devenue banale, qu'il existe entre l'art et la société un échange perpétuel d'actions et de réactions : ce lieu commun n'était pas fait pour tenter un esprit curieux et pénétrant comme celui de Guyau. L'art est dans sa racine, dans son essence même, un phénomène social; l'idée de société fait partie intégrante de l'idée d'art : voilà la thèse infiniment plus originale et plus neuve que ce livre développe avec toutes les ressources du plus merveilleux talent d'écrivain. Pour emprunter au kantisme ses expressions consacrées, Guyau voit dans cette formule : « L'art est un phénomène social », non un jugement synthétique, mais un jugement analytique; et ce simple changement de point de vue suffit, on le verra tout à l'heure, à en renouveler tout le sens.

Qu'on ne cherche pas, toutefois, dans le livre de Guyau, une démonstration en règle de cette thèse : elle y est plutôt *illustrée* que démontrée, ou pour mieux dire, cette démonstration y est la conséquence naturelle des applications sans nombre qui en sont faites aux différents problèmes de l'esthétique et des solutions ingénieuses ou *élégantes*, au sens mathématique du mot, qu'elle apporte à tous ces problèmes. Cette méthode, nullement dogmatique et didactique, comme celle de la plupart des faiseurs de traités, mais infiniment plus souple et plus féconde en sa libre variété, Guyau l'a toujours pratiquée dans les livres où il exposait ses idées (ainsi, dans les *Problèmes d'esthétique contemporaine*, dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, etc.).

Ils lui doivent sans doute une partie de leur valeur artistique, ce qu'on pourrait appeler aussi leur valeur *sociale*. C'est pourquoi ces livres ne sont pas seulement des œuvres philosophiques : ce sont des œuvres littéraires, ce sont, dans toute la force du terme, des œuvres d'art. Là est, sans parler encore des qualités d'invention et de style, le secret du charme singulier qu'elles exercent sur tous ceux qui les lisent. Nul peut-être, parmi les modernes, n'avait encore rendu la philosophie si aimable, si insinuante, si persuasive, sans cependant lui faire rien perdre de sa profondeur. Sa manière rappelle parfois celle de Platon, avec plus d'émotion et moins de subtilité. Il y aurait, ce semble, une sorte d'impropriété morale à lui comparer, parmi les contemporains, M. Renan, bien que l'auteur des *Dialogues philosophiques* personnifie sans doute, aux yeux de bien des gens, ce mode de philosopher : il faudrait plus de sincérité, plus de sérieux, plus de solidité aussi, de l'un des côtés, pour que la comparaison fût possible. De tous les esprits de notre temps, celui qui a évidemment le plus d'affinités avec Guyau, c'est le maître qui l'a formé, dont il a été non seulement l'élève, mais le fils par la pensée et par le cœur, et qui entretient avec un soin pieux le culte de sa mémoire. Cependant la méthode de M. Fouillée semble plus rigoureuse ou du moins plus stricte; elle laisse davantage apercevoir le mécanisme de la démonstration; elle est, disons le mot, plus conforme aux habitudes, aux traditions proprement philosophiques. Aussi, n'est-ce pas seulement en philosophe, mais en artiste qu'il faut comprendre et apprécier le livre de Guyau. Si on semble y perdre quelquefois de vue la thèse qui en fait le sujet, si cette thèse même y demeure trop souvent vague et flottante au point qu'on ait peine à en reconnaître les contours et la physionomie propres, ces défauts apparents viennent moins de l'œuvre elle-même (à laquelle toutefois l'auteur n'a pu donner la dernière main) que de notre façon de la considérer : pour bien voir une œuvre d'art, il faut la voir d'ensemble, non dans les détails de sa structure, mais dans l'impression qui s'en dégage et qu'elle impose au spectateur. Quelques-uns pourront prétendre que le livre de Guyau n'est pas suffisamment démonstratif : tout le monde avouera qu'il est un des plus féconds en hautes pensées, en sentiments profonds, qui ait été écrit de notre temps.

Essayons cependant de retrouver et de faire saillir les articulations principales de l'argumentation, plus ou moins dissimulées sous l'abondance des développements où se complaît cette imagination inépuisable : nous verrons que la valeur philosophique du livre est au moins égale à sa valeur artistique.

L'art est essentiellement social parce qu'il a pour but de produire une émotion esthétique d'un caractère social : cette proposition résume tout le premier chapitre du livre.

Mais quand l'auteur a successivement démontré que toute émotion tend à se transmettre d'un individu à un autre et à les mettre ainsi en

communication réciproque; qu'en particulier, l'émotion esthétique, du moins sous sa forme la plus complexe et la plus élevée, implique un sentiment de sympathie, soit pour quelqu'un de nos semblables, soit pour un objet que notre esprit personnifie et avec lequel nous entrons en société; enfin, que l'émotion artistique est celle qui nous fait éprouver une vie analogue à la nôtre et rapprochée de la nôtre par l'artiste, ne peut-on dire, après cet enchaînement de propositions, qu'il y a bien là une argumentation véritable, et que la thèse où elle aboutit est une conclusion bien fondée?

La seule réserve qu'il soit peut-être permis de faire, c'est que l'auteur ne semble pas avoir prévu les objections. Ainsi, de ce que toute émotion est contagieuse, il s'ensuit bien qu'elle est sociale en ses effets, mais l'est-elle nécessairement en ses causes? De même, un certain sentiment de sympathie réelle ou imaginaire est en effet impliqué dans les formes élevées et complexes de l'émotion esthétique : mais est-ce bien là l'essence de cette émotion? N'est-ce pas plutôt un surcroît qui la complète, il est vrai, mais ne la constitue pas? M. Guyau lui-même définit le sentiment du beau, abstraction faite du point de vue sociologique, « la jouissance immédiate d'une vie plus intense et plus harmonieuse, dont la volonté saisit immédiatement l'intensité et dont l'intelligence perçoit immédiatement l'harmonie ». On reconnaît dans cette définition la thèse des *Problèmes de l'esthétique contemporaine*. Cette thèse, M. Guyau semble vouloir la rapprocher de celle qu'il soutient ici en faisant remarquer que l'individu lui-même est au fond une société, et qu'ainsi la conscience individuelle est déjà sociale. « Le sentiment du beau n'est que la forme supérieure du sentiment de la solidarité et de l'unité dans l'harmonie; il est la conscience d'une société dans notre vie individuelle. » De tels rapprochements nous remettent en mémoire le reproche que faisait Aristote, traitant de l'amitié, à ses devanciers, de chercher à expliquer l'amitié φυσικώτερον καὶ ἀνώτερον : d'une manière trop physique et en voulant dériver son principe de trop haut. S'il suffit qu'il y ait quelque part solidarité, unité dans l'harmonie, pour que l'idée sociologique soit applicable, il ne sera pas difficile de retrouver cette idée partout, même en mathématiques : mais ainsi généralisée, la thèse conservera-t-elle encore quelque sens? Pareillement enfin, si toute émotion que nous fait éprouver une vie analogue à la nôtre et rapprochée de la nôtre par l'artiste est une émotion artistique, on peut se demander si la réciproque est toujours nécessairement vraie. Peut-être y a-t-il dans l'émotion artistique, comme dans l'émotion esthétique, comme dans toute émotion en général, des éléments étrangers à la sociologie, des éléments extra-sociologiques, s'il est permis de forger ce barbarisme. Tant que ces éléments n'auront pas été déterminés, tant que leur importance relative n'aura pas été mesurée, la thèse de l'*art sociologique* restera vraie sans doute, mais d'une vérité vague, indéfinie, et les conséquences qu'on en pourra tirer seront plus ou moins limitées et contre-

dites par les faits. Or, l'existence de tels éléments est reconnue par Guyau lui-même. « L'art, dit-il, est un ensemble de moyens pour produire cette stimulation générale et harmonieuse de la vie consciente qui constitue le sentiment du beau. » Nulle trace du « point de vue sociologique » dans cette définition générale de l'art. Dans une très fine et très juste analyse du plaisir que nous procure l'imitation, Guyau remarque que le premier élément de ce plaisir est le plaisir intellectuel de reconnaître les objets par la mémoire et aussi le plaisir sensitif de revivre une portion de notre vie. La sociologie n'a rien à voir dans ce double plaisir. Qui sait si l'art ne contient pas encore un grand nombre d'éléments analogues? Certainement, si Guyau avait pu parfaire son œuvre, il n'aurait pas manqué d'envisager cet « autre côté » de la question.

Une fois admis le caractère social de l'art, il semble naturel de poursuivre les conséquences de ce principe dans l'étude des lois et des formes les plus générales de l'art. Nous passerons donc par-dessus deux chapitres sur le génie et la critique, qui ne sont pas cependant parmi les moins remarquables du livre, mais qui nous paraissent rompre l'enchaînement logique des idées. C'est du reste dans le plan de l'ouvrage que se laisse surtout apercevoir le défaut d'une coordination finale. Les différentes parties du livre semblent plutôt juxtaposées que liées. Des études sur le roman à notre époque, sur les idées philosophiques et sociales dans la poésie contemporaine, entrecoupent la théorie générale et systématique de l'art. Le livre, croyons-nous, gagnerait en cohésion et en clarté, s'il se divisait nettement en deux parties distinctes : l'une contenant la théorie générale de l'art (nous grouperions sous ce premier chef les chapitres sur la solidarité sociale comme principe de l'émotion esthétique la plus complexe, sur l'expression de la vie individuelle et sociale dans l'art, sur le réalisme et ce que Guyau appelle d'un nom qui mérite de rester le trivialisme, sur le style, enfin sur le génie et la critique); l'autre contenant au contraire des études spéciales, des monographies consacrées à certaines branches de la littérature contemporaine (ici se rangeraient naturellement les chapitres sur le roman psychologique et sociologique, sur l'introduction des idées philosophiques et sociales dans la poésie, sur la littérature des décadents, etc.).

Mais avant d'examiner les conséquences que Guyau tire de son principe fondamental, assurons-nous bien du sens dans lequel il faut l'entendre.

Dans la très remarquable introduction que M. Alfred Fouillée a mise en tête du livre, voici comment ce principe est interprété. L'art est essentiellement social parce qu'il a pour but de produire la sympathie sociale. « Les sensations et les sentiments sont au premier abord ce qui divise le plus les hommes; si on ne *discute* pas des goûts et des couleurs, c'est qu'on les regarde comme personnels, et cependant il y a un moyen de les *socialiser* en quelque sorte, de les rendre en

grande partie identiques d'individu à individu : c'est l'art. Du fond incohérent et discordant des sensations et sentiments individuels, l'art dégage un ensemble de sensations et de sentiments qui peuvent retentir chez tous à la fois ou chez un grand nombre, qui peuvent ainsi donner lieu à une association de jouissances; et le caractère de ces jouissances, c'est qu'elles ne s'excluent plus l'une l'autre, à la façon des plaisirs égoïstes, mais sont au contraire en essentielle solidarité. Comme la métaphysique, comme la morale, l'art enlève donc l'individu à sa vie propre pour le faire vivre de la vie universelle, non plus seulement par la communion des idées et croyances, ou par la communion des volontés et actions, mais par la communion même des sensations et sentiments. » De là suivent, selon M. Fouillée, deux conséquences : 1° il faut que les sensations et sentiments dont l'art produit l'identité dans tout un groupe d'individus soient eux-mêmes de la nature la plus élevée; 2° l'identité des sensations et des sentiments supérieurs, c'est-à-dire la sympathie sociale que l'art produit, doit s'étendre au groupe d'hommes le plus vaste possible.

Est-ce bien en ce sens-là que Guyau a entendu le principe de l'art social? Sans doute cette interprétation n'est nullement contraire à ses idées; mais, il faut bien le dire, nous en avons vainement cherché la confirmation dans son livre. Ce principe a chez lui un sens beaucoup plus subtil : la sympathie sociale qui est en effet le but de l'art se rapporte, croyons-nous, non à la société réelle où l'art produit ses œuvres, mais à cette société idéale qui est elle-même une œuvre de l'art. Ainsi, dans l'analyse du plaisir artistique, Guyau relève uniquement le plaisir de sympathiser avec l'auteur de l'œuvre d'art et le plaisir de sympathiser avec les êtres représentés par l'artiste. C'est ce dernier élément qui, selon lui, donne surtout à ce plaisir son caractère social. « L'intérêt que nous prenons à une œuvre d'art est la conséquence d'une association qui s'établit entre nous, l'artiste et les personnages de l'œuvre; c'est une société nouvelle dont on éprouve les affections, les plaisirs et les peines, le sort tout entier. » La conclusion du chapitre où l'art est comparé à la religion [1] ne laisse guère de doute sur ce point. « En résumé, l'art est une extension, par le sentiment, de la société à tous les êtres de la nature, et même aux êtres conçus comme dépassant la nature, ou enfin aux êtres fictifs créés par l'imagination humaine... La religion commande aux hommes de croire à la réalisation possible d'une société idéale de justice, de charité, de félicité, déjà en partie réalisée et dont nous devons pour notre part nous faire membre ou citoyen. Comme il y a une cité idéale de la religion, il y a une cité idéale de l'art; mais la première est, pour le croyant, l'objet d'une affirmation et d'une volonté, la seconde est un simple objet de contemplation et de rêve. La religion vise au réel, l'art se

1. Une erreur typographique a fait sans doute transporter cette conclusion au début du chapitre suivant, p. 22. Cf. avec le sommaire du chapitre premier, p. 1.

contente du possible; il n'en superpose pas moins, comme la religion, un monde nouveau au monde connu, et, de même que la religion, il nous met en rapport d'émotion et de sympathie avec ce monde; par conséquent, il en fait un monde d'êtres animés plus ou moins analogues à l'homme, par conséquent enfin, il en fait une société nouvelle ajoutée par l'imagination à la société où nous vivons réellement. Comme la religion, l'art est un anthropomorphisme et un *sociomorphisme.* » Si nous comprenons bien la pensée de Guyau, l'art serait un phénomène social, non parce qu'il se rapporte nécessairement à la société réelle, mais parce qu'il porte en lui-même, parce qu'il crée lui-même une société idéale, image plus ou moins fidèle de la première. — Ainsi entendue la thèse est éminemment originale : mais est-ce bien une thèse sociologique? Je laisse aux représentants autorisés de la sociologie le soin de le décider. S'il était permis, avec M. Fouillée, de repenser, en quelque sorte, les idées de Guyau, on pourrait montrer d'ailleurs qu'il existe une transition naturelle de l'une des interprétations à l'autre : il suffirait pour cela de remarquer comme l'auteur de l'*Introduction* que « l'art, ayant pour but d'établir un lien de société sensible et de sympathie *entre* des êtres vivants, n'y peut arriver que par le moyen terme d'une sympathie inspirée *pour* des êtres vivants qui sont sa création ». Ainsi complétée, la théorie de Guyau reprend le caractère sociologique que quelques-uns lui auraient peut-être contesté.

On pourrait, ce semble, distinguer dans la thèse générale de l'art sociologique trois thèses distinctes qui correspondent aux trois catégories de la cause, du but et de la loi. — En premier lieu l'art est essentiellement sociologique, parce qu'il est un effet de la vie sociale : l'artiste ne crée que parce qu'il vit en société, c'est en quelque sorte la société qui crée par l'intermédiaire de son cerveau et de sa main, ou si c'est trop dire, elle collabore du moins à ses œuvres, elle y est de moitié avec lui. Cette thèse est la forme vulgaire de la théorie, celle que bien des gens confondent entièrement avec elle et dont Guyau a lui-même montré l'insuffisance dans son beau chapitre sur le génie. Il la discute sous les deux formes que lui ont données tour à tour deux esthéticiens contemporains, M. Taine et M. Hennequin, le premier attribuant au milieu social une action directe sur l'art, le second déclarant qu' « une littérature exprime une nation non parce que celle-ci l'a produite, mais parce qu'elle l'a adoptée et admirée, s'y est complue et s'y est reconnue ». Guyau est moins frappé de l'influence subie que de l'influence exercée par l'art et le génie. Le génie et son milieu nous donnent, selon lui, le spectacle de trois sociétés liées par une relation de dépendance mutuelle : 1° la société réelle persistante qui conditionne et en partie suscite le génie; 2° la société idéalement modifiée que conçoit le génie même, le monde de volontés, de passions, d'intelligences qu'il crée dans son esprit et qui est une spéculation sur le possible; 3° la formation consécutive d'une société nouvelle, celle des admirateurs du génie, qui, plus ou moins, réalisent en eux par imitation son innovation.

En second lieu, l'art est essentiellement sociologique, parce qu'il a pour but de resserrer les liens de l'union sociale en faisant participer tous les hommes aux sensations et aux émotions qu'il exprime. De même que le langage sert à la communication des idées, l'art est l'organe de la circulation des sentiments. C'est la thèse que M. Fouillée considère avec raison comme impliquée dans toute l'argumentation de Guyau. Elle semble indiquée dans la préface du livre. « La conception de l'art, comme toutes les autres, doit faire une part de plus en plus importante à la solidarité humaine, à la communication mutuelle des consciences, à la grande sympathie tout ensemble physique et mentale qui fait que la vie individuelle et la vie collective tendent à se fondre comme la morale; l'art a pour dernier résultat d'enlever l'individu à lui-même et de l'identifier avec tous. » Mais cette thèse est trop large, trop générale pour qu'il soit possible de l'embrasser tout entière d'un seul coup. Selon l'espérance de Guyau, ce sera l'œuvre de cette fin de siècle et du siècle prochain de suivre toutes les ramifications de l'idée sociologique à travers l'art, la science, la morale et la religion. Dans cette œuvre immense, il aura la gloire, d'abord d'avoir vu et montré la grande idée qui doit en être l'inspiratrice, ensuite d'avoir lui-même étudié parmi les innombrables applications de cette idée, non les plus immédiates et celles qui de prime abord frapperaient l'esprit le plus vulgaire, mais au contraire les plus profondes, les plus lointaines, celles qui ne pouvaient se révéler qu'à une intelligence délicate et pénétrante comme était la sienne.

Ce sont ces applications qui se résument dans cette troisième et dernière thèse, la sienne, celle qui fait l'unité de son livre : L'art est essentiellement sociologique parce que la condition nécessaire qui s'impose à toutes ses œuvres, la loi même selon laquelle il les crée, c'est la sympathie et la sociabilité : toute œuvre d'art nous met en société avec des êtres vivants, elle nous fait vivre en quelque sorte de leur vie, et sa beauté se mesure à la profondeur et à l'étendue de la sympathie qu'elle excite dans notre âme.

Il faut lire le livre de Guyau tout entier pour apprécier la fécondité de ce principe. Toutes les règles de l'art n'en sont que des corollaires. Ainsi, l'objet de l'art étant de créer des êtres sympathiques, la première condition pour y réussir, c'est que ces êtres vivent. « La vie, fût-ce celle d'un être inférieur, nous intéresse toujours par cela seul qu'elle est la vie. » Mais « le personnage le plus universellement sympathique est celui qui vit de la vie une et éternelle des êtres, celui qui s'appuie sur le vieux fond humain et, se soulevant sur cette base immuable, s'élève aux pensées les plus hautes, que l'humanité atteint seulement en ses heures d'enthousiasme et d'héroïsme », à la condition toutefois que ce soit là un élan spontané et sincère. « La sincérité, dit admirablement Guyau, est le principe de toute émotion, de toute sympathie, de toute vie », d'où il suit qu' « il faut que l'œuvre d'art offre l'apparence de la spontanéité, que le génie semble aussi tout spontané, enfin

que les êtres qu'il crée et anime de sa vie aient eux-mêmes cette spontanéité, cette sincérité d'expression, dans le mal comme dans le bien, qui fait que l'antipathique même redevient en partie sympathique en devenant une vérité vivante qui semble nous dire : Je suis ce que je suis, et, telle je suis, telle j'apparais ». Ce principe explique le caractère d'individualité que doit présenter toute création de l'art : on ne sympathise qu'avec ce qui est ou semble individuel; et cependant ce qui ne serait qu'individuel et n'exprimerait rien de typique ne saurait produire un intérêt durable. Les grands types créés par les auteurs dramatiques et les romanciers de premier ordre et qu'on pourrait appeler les grandes individualités de la cité de l'art sont à la fois profondément réels et cependant symboliques. Par ce même principe encore, Guyau fait la part du conventionnel et du naturel dans l'art, comme aussi (en un chapitre où il faudrait tout citer) de l'idéal et du réel.

Les raisons qui justifient et tout ensemble limitent le réalisme dans l'art n'ont été nulle part aussi clairement déduites. Si l'art moderne devient de plus en plus réaliste, c'est parce qu'il comprend de plus en plus que la vraie beauté est dans la sincérité de la vie. Voilà pourquoi il reproduit la réalité, non peut-être absolument telle qu'elle est, mais plus ou moins grossie et amplifiée. « Dans l'art, en effet, la vérité des images serait peu de chose sans leur intensité. Pour compenser ce qu'il a d'insuffisant dans la représentation du réel, les artistes sont obligés, dans une juste mesure, d'augmenter l'intensité de cette représentation. » Voilà pourquoi aussi il reproduit « la vie sous tous ses aspects, avec ses qualités opposées, avec tous ses heurts et toutes ses dissonances ». Le rôle des dissonances et des laideurs dans l'art ne s'explique pas seulement par la loi des contrastes; il s'explique surtout par leur valeur expressive. « Le parfait de tout point, l'impeccable ne saurait nous intéresser, parce qu'il aurait toujours ce défaut de n'être point vivant, en relation et en société avec nous. L'art moderne doit être fondé sur la notion de l'imparfait, comme la métaphysique moderne sur celle du relatif. Le progrès de l'art se mesure en partie à l'intérêt sympathique qu'il porte aux côtés misérables de la vie, à tous les êtres infirmes, aux petitesses et aux difformités : c'est une extension de la sociabilité esthétique. »

Mais pour reproduire la réalité, il ne suffit pas de la voir. « La chose importante, c'est le point de vue personnel d'où on la voit. Être artiste, c'est voir selon une perspective, et conséquemment avoir un centre de perspective intérieur et original, ne pas être placé au même point que le premier venu pour regarder les choses. — En outre, si la recherche de l'intensité a quelque chose de légitime, elle n'est cependant en art qu'un moyen et non un but : nous n'habitons pas un monde de géants physiques ou moraux, des êtres énormes, excessifs, violents en tout et monstrueux. — D'autre part, « si le laid peut être transfiguré par le génie, la recherche ou même la tolérance du laid tue le simple talent ». Les neuf cent quatre-vingt-dix-neuf tentatives avortées, qui sont le

nécessaire cortège d'un chef-d'œuvre, deviennent horribles avec la méthode réaliste; elles sont simplement médiocres et décolorées avec la méthode classique. — Enfin le réalisme n'est pas nécessairement le matérialisme. « S'il ne faut pas placer le cœur de l'homme dans le cerveau, il n'est pas non plus scientifiquement exact de le localiser dans l'abdomen. »

L'écueil principal du réalisme, c'est ce que Guyau appelle le trivialisme. « Le vrai réalisme consiste à dissocier le réel du trivial; c'est pour cela qu'il constitue un côté de l'art si difficile; il ne s'agit de rien moins que de trouver la poésie des choses qui nous semblent parfois les moins poétiques. » Quels sont les moyens d'embellir la réalité sans la fausser? Ces moyens qui constituent une sorte d'idéalisme à la disposition du naturalisme même, Guyau les expose dans un chapitre plein de vues ingénieuses et originales : ce sont le recul des événements dans le passé, le déplacement dans l'espace et l'invention des milieux, l'animation sympathique de la nature.

La théorie du style fournit une nouvelle illustration du principe fondamental. Le style est, avant tout, un moyen d'expression, un instrument de sympathie. Spencer n'a vu dans le langage qu'un simple moyen de communication intellectuelle entre les hommes : aussi les lois du style sont à ses yeux des applications du principe de l'économie de la force. Selon Guyau, le caractère vraiment social du style littéraire et poétique consiste à stimuler les émotions selon les lois de l'induction sympathique, et à établir ainsi une communion sociale ayant pour but le sentiment commun du beau. Et il donne du style cette magnifique définition : « Le style, c'est la parole, organe de la sociabilité, devenue de plus en plus expressive, acquérant un pouvoir à la fois significatif et suggestif qui en fait l'instrument d'une sympathie universelle ». Il faut lire l'application que fait Guyau de ce principe à l'image et au rythme, ces deux éléments essentiels du style poétique, et ces pages si curieuses où il montre comment la prose, dans notre littérature contemporaine, devient de plus en plus rythmée et poétique et donne les raisons littéraires et sociales de cette évolution.

Dans le génie, dans la critique, Guyau voit encore des formes de la sympathie et de la sociabilité. « Le génie est une puissance extraordinaire de sociabilité et de sympathie qui tend à la création de sociétés nouvelles ou à la modification des sociétés préexistantes : sorti de tel ou tel milieu, il est un créateur de milieux nouveaux ou un modificateur de milieux anciens. » D'autre part « ce ne sont point les lois complexes des sensations, des émotions, des pensées mêmes, qui rendent la critique d'art si difficile; on peut toujours en effet vérifier si une œuvre d'art leur est conforme; mais lorsqu'il s'agit d'apprécier si cette œuvre d'art représente la vie, la critique ne peut plus s'appuyer sur rien d'absolu; aucune règle dogmatique ne vient à son aide : la vie ne se vérifie pas, elle se fait sentir, aimer, admirer. Elle parle moins à notre jugement qu'à nos sentiments de sympathie et de sociabilité. »

Les études que Guyau consacre à la littérature contemporaine (le roman psychologique et sociologique, les idées philosophiques et sociales dans la poésie, la littérature des déséquilibrés et des décadents) sont de véritables modèles de critique littéraire. Nous ne pouvons les analyser ici. Signalons seulement les belles pages où il revendique pour Hugo le titre de penseur que certains contemporains lui ont injustement contesté et la solution très neuve qu'il donne dans sa *Conclusion* au vieux problème de la moralité dans l'art.

En résumé, les ouvrages de Guyau sur l'esthétique et sur l'art marqueront, croyons-nous, le point de départ d'une nouvelle évolution de la science du beau. Son histoire a déjà parcouru deux phases : elle entre dans une troisième avec Guyau.

L'esthétique des platoniciens et des cartésiens pourrait se définir l'esthétique de l'idéal. Le beau, c'est la vérité, l'ordre, la perfection, plus ou moins imparfaitement réalisés dans les choses où notre raison les aperçoit et dont elle reconnaît la conformité avec ses propres idées. Ainsi se résumerait sans doute la théorie du beau avant Kant.

Il est plus difficile de dénommer l'esthétique issue de la *Critique du jugement* : le nom qui lui conviendrait le mieux est peut-être « esthétique de la perception ». En tout cas le principe n'en est pas douteux. Le beau est tout entier relatif au plaisir qu'il nous cause, et ce plaisir lui-même est l'effet d'un acte subjectif, de l'acte par lequel nous percevons la forme des objets sensibles. L'école anglaise a développé ce principe en y introduisant l'idée du jeu, qui est déjà indiqué dans Kant, mais dont elle a peut-être exagéré l'importance. C'est en somme par les lois des sensations, de l'association des idées et de l'imagination (seules facultés dont se compose la perception sensible) que l'esthétique actuelle s'efforce de rendre compte de la beauté : elle se réduit ainsi à n'être guère qu'une annexe de la théorie psycho-physiologique de la perception sensible. Mais la perception n'est, on l'a dit, qu'une hallucination vraie; encore sa vérité se rapporte-t-elle tout entière à l'action ou à la vie pratique. Dès lors, le plaisir qui naît de la perception, le plaisir du beau est essentiellement illusoire : il ne répond à rien dans la réalité, il n'est que la conscience du jeu facile et harmonieux de nos facultés représentatives.

Jouffroy, dans ses leçons d'esthétique, avait entrevu un autre principe. C'est celui-là même que Guyau a retrouvé et mis en pleine lumière, le principe de la sympathie. Mais ce qui, chez Jouffroy, n'était qu'une hypothèse métaphysique, un peu sèche et passablement étroite, est devenu, chez Guyau, un système vivant et complet, grâce à l'interprétation biologique et sociologique qu'il a su donner de ce principe. La sympathie, en effet, est une des lois de la vie individuelle et sociale, peut-être même de la vie universelle. Ce qui fait la beauté des choses, c'est la vie qui se manifeste en elles et avec laquelle sympathise notre vie propre : la beauté, c'est l'expression de la vie. Par cela même,

qu'est-ce que l'art, sinon une expression de la vie plus intense et plus sympathique parce qu'elle procède d'une âme supérieure en laquelle vient se concentrer la vie de l'humanité et de la nature tout entière? Voilà, certes, une grande vérité dont devraient se pénétrer tous nos esthéticiens et nos artistes contemporains : bien mieux que les théories du jeu des facultés représentatives et de l'art pour l'art, elle répond aux plus puissantes et légitimes aspirations de notre siècle. Comment peut-elle se concilier avec les principes de l'esthétique platonicienne et de l'esthétique kantienne, auxquels on ne saurait sans doute refuser une certaine valeur? C'est là une question dont Guyau ne s'est peut-être pas assez préoccupé et que ceux qui traiteront d'esthétique après lui auront à résoudre; mais il suffit à sa gloire d'avoir découvert un principe nouveau et fécond qui, en même temps qu'il explique les plus hautes manifestations de l'art ancien, peut être considéré à juste titre comme la formule prophétique de l'art à venir.

E. Boirac.

E. Joyau. Essai sur la liberté morale. Paris, F. Alcan, 1888.

Voici une nouvelle contribution au problème capital de la métaphysique : L'homme est-il libre? Ce problème, quand il n'est pas jugé insoluble, paraît comporter deux solutions, pas plus : celle des déterministes, celle de leurs adversaires. L'apparence est trompeuse. On se fait fort, par le temps qui court, de rester déterministe et de croire à la liberté. — Erreur. On opte entre l'une et l'autre croyance, mais on garde les deux mots. — Toujours est-il que si on les garde, ce n'est point pour le plaisir assez douteux d'encombrer son vocabulaire et de dérouter son lecteur. Il est un plaisir d'ordre infiniment plus relevé et que les amis de la métaphysique excellent à se procurer : celui de faire évanouir les contradictions issues de doctrines antagonistes en essayant d'en opérer la synthèse. « Pourquoi, se dit-on, ne pas abandonner, une fois pour toutes, aux esprits lourds, l'habitude fâcheuse de n'apercevoir jamais que deux solutions possibles et d'en laisser une des deux au rebut? Le fameux âne de Buridan est un âne légendaire : mettez un âne de chair et d'os entre deux picotins d'avoine, s'il a véritablement faim, il les mangera successivement. Ayons donc pareille sagesse : non seulement ne restons pas indécis entre deux solutions qui nous tentent, préférons-les toutes deux; et pour peu qu'il nous faille justifier de cette préférence, soyons sûrs que les raisons ne nous manqueront point. Le principe de contradiction n'est qu'une béquille à l'usage des logiciens, ces apprentis de la métaphysique. »

Est-ce à dire, précisément, que M. Joyau se soit tenu pareil langage? Son étude a des allures sages, sincères; c'est le livre d'un philosophe, ami de l'observation intérieure et qui jamais ne prétendit escalader l'absolu : c'est même là ce qui fait l'originalité du livre. Et pourtant

après avoir débuté comme le plus modeste des psychologues, l'auteur conclut ou paraît conclure comme le plus ambitieux des métaphysiciens. Car enfin, ou nous ne comprenons rien, absolument rien, à la théorie de M. Joyau, ou cette théorie, qui repousse, d'une part, le déterminisme et *a fortiori* le fatalisme, de l'autre, le libre arbitre, doit forcément prétendre à une sorte de conciliation des contradictoires. En effet, dans la mesure où l'on repousse le fatalisme et son succédané, le déterminisme psychologique, on est partisan du système contraire, et dans la mesure où l'on s'écarte des défenseurs du libre arbitre, on redevient partisan du système opposé. Dès lors, pour s'entendre avec soi-même, il faut bien se résigner à une conciliation.

Nous venons d'en dire assez pour que le lecteur ne demande point au présent livre ce que les récentes études de M. Fouillée fourniraient en abondance. M. Joyau a entendu rester psychologue, psychologue à la mode d'antan. Par la langue, par la division des chapitres, par l'aisance aimable avec laquelle il se promène sur les confins de la métaphysique et de la psychologie, il rappelle quelques-uns de nos maîtres d'autrefois dont les curieux de philosophie ont tant vanté les qualités « françaises » d'élocution et de composition. On lit M. Joyau sans effort; après qu'on l'a lu, rarement on a besoin de chercher ce qu'il a voulu dire. Ce sont là qualités de professeur et qui ont leur prix.

Ainsi, c'est en psychologue que M. Joyau entend traiter de la liberté : de la liberté, non du libre arbitre, gardons-nous de confondre : « Un certain nombre de philosophes contemporains, écrit-il dans l'*Introduction*, voudraient nous persuader d'en détourner les yeux en nous enlevant tout espoir de découvrir la vérité en pareille matière : « La question du libre arbitre, dit M. T. Ribot, est du domaine de la métaphysique et est insoluble ». M. Bain, l'auteur d'un livre bien connu sur les émotions et la volonté, l'écarte avec une sorte d'impatience et de colère; il l'appelle la serrure brouillée de la métaphysique, un paradoxe du premier degré, un nœud inextricable. Dans un discours célèbre, M. du Bois-Reymond range le problème de la liberté parmi les sept Énigmes du monde, et la conclusion à laquelle il aboutit se résume dans ce mot : *Ignorabimus*. Non, cette sentence prononcée au nom des principes du positivisme n'est pas légitime; non, le problème de la liberté morale est de ceux qu'aucun système n'a le droit d'écarter par la question préalable, *car ce n'est pas un problème de métaphysique*. Il n'est pas besoin pour l'étudier d'autre chose que des données de la psychologie et de la morale; les esprits accoutumés à toutes les exigences de la critique n'y rencontrent rien qui les déconcerte; il peut être abordé et résolu scientifiquement. (P. VI.)

Le ton d'assurance sur lequel M. Joyau nous parle fera sourire plus d'un. Mais M. Joyau en a depuis longtemps pris son parti : il laissera sourire les incrédules. En outre, quand il parle de résoudre *scientifiquement* le problème de la liberté, on aurait mauvaise grâce à lui attribuer la conviction qu'il va clore l'une des plus graves controverses

qui aient jamais divisé les philosophes. M. Joyau veut simplement dire qu'en s'éclairant de la lumière naturelle, de l'expérience psychologique sincèrement interrogée, on obtient une suite de réponses précises et qu'il n'y a rien à chercher au delà.

Après cette *Introduction*, M. Joyau traite du *fatalisme*. On peut s'étonner qu'il croie devoir s'en prendre encore à cette conception décidément trop vieillie pour mériter l'honneur d'une discussion nouvelle. Il est vrai que par fatalisme l'auteur entend non seulement la croyance au destin inéluctable, mais encore la thèse de l'enchaînement nécessaire des effets et des causes. Entre celle-ci et celle-là, l'écart est considérable, et si M. Joyau a entrepris de louables efforts pour le rendre insensible, on peut douter, ce nous semble, qu'il ait obtenu gain de cause. De plus, j'ai beau faire, la différence que l'on propose d'établir entre le « fatalisme » et le « déterminisme » me paraît tout ce qu'il y a de plus artificiel. Dira-t-on que l'un nie le libre arbitre à *priori*, que l'autre le rejette pour des motifs empiriques? Soit : reste à savoir si, par exemple, les savants qui admettent le principe de la conservation de l'énergie, posent ce principe *à priori* sans interroger l'expérience. Or M. Joyau sait bien que ce principe, s'il ne date pas d'hier, ne date pas, non plus, des origines de l'humanité. « Si le fatalisme est en réalité un système de métaphysique, le déterminisme se présente avec tous les caractères d'une théorie exclusivement scientifique. » (P. 25.) *Exclusivement* est de trop. Or si nous supprimons l'adverbe, et il le faut supprimer, il reste que la dose de métaphysique est moins forte chez les déterministes, plus forte chez les fatalistes. Telle est, du moins, l'opinion de M. Joyau. Cependant les « fatalistes » (j'entends les modernes) sont tous ou presque tous des savants; au contraire, les « déterministes » cités par l'auteur, sont Kant, Feuerbach, Taine, Ribot, tous métaphysiciens ou philosophes. Enfin n'est-il pas arbitraire de ne laisser prendre le nom de déterministes qu'aux psychologues partisans du caractère nécessitant des motifs?

Gêné par le principe de la conservation de la force, M. Joyau ne peut manquer de l'être par le déterminisme psychologique qui « refuse à l'âme toute activité, toute indépendance, qui l'asservit à l'influence des motifs et à la domination du motif le plus fort; la conscience proteste avec vivacité » (p. 66). — Alors si elle proteste, c'est que l'âme est libre? — Sans doute. — Libre d'une liberté de choix? — Point. — Mais c'est le déterminisme qui l'emporte! — Aucunement. M. Joyau n'acceptera jamais l'épithèse de déterministe : il croit au devoir impératif, à une règle des mœurs obligatoires; il est, en cela, d'un kantisme irréprobable. Mais comment être déterministe et croire à la raison pratique?

Et cependant, ou mon erreur est grossière, ou il me paraît clair, jusqu'à l'évidence, qu'un déterministe contresignerait ce qu'on lit aux pages 184, 185 et 186 de *la Liberté morale* : « Beaucoup de philosophes soutiennent que l'attribut essentiel de la personne humaine, c'est le

libre arbitre ou liberté de choix..... Cette opinion (soutenue par Descartes) a été reprise au commencement de notre siècle par M. Cousin : pour lui, le libre arbitre est une arme à deux tranchants : il la définit la faculté de prendre une décision avec la conscience de pouvoir prendre le parti contraire. — Ici une citation. — Elle a été soutenue et développée par tous les philosophes de l'École spiritualiste, M. J. Simon, M. Saisset, M. A. Jacques, M. Bouillier, M. Vacherot. Nul ne l'a exprimée en termes plus précis que M. Janet : « Le libre arbitre suppose une condition manifeste, à savoir la possibilité des contraires ». « Pour nous, écrit M. Joyau, nous repoussons absolument cette doctrine; nous nous refusons à faire du pouvoir de pécher le caractère et la condition de la liberté ou, en d'autres termes, à attribuer le mal à une libre détermination de la volonté..... Nous pensons, au contraire, que la liberté est déterminée au bien par sa nature même, que son principe et sa condition sont l'existence d'une loi catégoriquement impérative... Nous croyons avoir montré que l'on se peut faire de la liberté une notion précise et déterminée et que cette notion est celle d'un pouvoir positif, selon le mot de Descartes. Et si cette notion est toute négative, est-il possible d'en faire la clef de voûte de toute la morale? Toutes les fois que nous agissons librement, c'est le bien que nous faisons; si nous commettons le mal, c'est que nous nous laissons asservir par des influences extérieures. » Jusqu'ici un déterministe approuverait.

Reste à savoir s'il approuverait la fin du paragraphe; la voici : « Mais comme c'est volontairement et par notre faute que nous sommes esclaves, nous sommes responsables de la perte de notre indépendance. » Approuverait-il? Cela dépend. Que veulent dire ces mots : *volontairement* et *par notre faute*? Revenons de quelques pages en arrière et lisons avec soin : « Rendons-nous un compte exact de notre condition. L'action déterminante que les causes extérieures exercent sur notre volonté est un phénomène naturel, qui ne peut pas ne pas se produire et qui est régi par des lois nécessaires. Nous apportons en venant au monde un certain tempérament; l'accomplissement des phénomènes vitaux, le mode de fonctionnement de nos organes corporels est pour nous le principe de beaucoup de plaisirs et de beaucoup de douleurs. Un grand nombre d'autres sensations nous sont fournies, un grand nombre d'idées nous sont suggérées par les circonstances dans lesquelles nous sommes placés, par les objets et les êtres dont nous sommes entourés, par les exemples que nous avons sous les yeux, par le milieu cosmique et surtout social où nous vivons, par les actions enfin que nous accomplissons : ainsi prennent naissance des inclinations, des tendances, des passions, des habitudes qui, abandonnées à elles-mêmes, deviennent de plus en plus impérieuses. Que dis-je? elles sont continuellement fortifiées et excitées par la répétition des mêmes circonstances. *La spontanéité naturelle de notre activité, la tendance interne qui nous porte à faire ce qui est raisonnable et bon*, ne peut se manifester qu'à condition de triompher de tous ses adversaires.

Mais en aura-t-elle la force ? Cela dépend de nous et de nous seuls. Socrate et tous les moralistes après lui ont soutenu que la vertu ne peut s'enseigner, que c'est un bien véritablement personnel, que chacun peut et doit l'acquérir par ses propres efforts. Notre volonté n'est libre que si nous le voulons et dans la mesure où nous le voulons. » (P. 175.) — Mais sommes-nous libres de vouloir? Il y paraît puisque d'après M. Joyau si la volonté ne peut s'exercer que dans un sens, il dépend d'elle de ne s'exercer point. — Alors c'est le libre arbitre qui l'emporte et M. Joyau n'est pas le « conciliateur » que nous annoncions, et cela pour avoir pris au sérieux les objections de l'auteur contre les partisans du libre arbitre. La franchise de sa déclaration de guerre nous avait fait illusion et en l'entendant nier la liberté de choix nous nous demandions naïvement comment cette négation pouvait marcher de pair avec celle du déterminisme. Nous lisions et relisions; et la lumière, en dépit de la très claire façon d'écrire de l'auteur, nous fuyait inexorablement. Il nous semble pourtant que si M. Joyau croit à la raison pratique, à la liberté du vouloir, à la liberté du non-vouloir il faut bien qu'il en vienne jusqu'au libre arbitre.

Et M. Joyau paraît bien près d'y venir. En effet là où les autres disent « Volonté du bien » il consent à parler comme eux; là où ils disent « Volonté du mal » il prie que l'on dise « *Nolonté* du bien » ou « Nolonté » tout court. M. Joyau, j'en suis sûr, accepterait ce nécrologisme. — Mais alors pourquoi s'en prend-il aux défenseurs du libre arbitre? Cette polémique étonne et déroute. A parler franc, nous ne sommes pas encore assurés d'avoir saisi l'idée maîtresse du livre.

LIONEL DAURIAC.

C. Hillemand. INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA SPÉCIFICITÉ CELLULAIRE CHEZ L'HOMME. Steinheil, 1889, 90 p.

La thèse de M. Hillemand n'est pas uniquement, comme son titre semble l'indiquer, une étude d'anatomie; elle soulève tant de questions générales sur la nature de l'organisme vivant, elle présente des théories si originales et si importantes sur la classification des espèces, qu'elle nous a paru intéresser les philosophes autant que les médecins et avoir une place toute marquée dans cette Revue.

Les philosophes connaissent bien, surtout depuis la publication du beau livre de M. Espinas, les théories autrefois si audacieuses et maintenant généralement adoptées sur la composition des êtres vivants. L'animal n'est pas une individualité simple, c'est une individualité composée, résultat de l'association d'un plus ou moins grand nombre d'individualités élémentaires représentées par des cellules. Chacune de ces cellules est un être très complexe, ayant sa vie propre, se reproduisant par voie de génération et remplissant dans l'organisme des fonctions spéciales et très différenciées. Les unes absorbent, les autres trans-

portent des matières gazeuses ou liquides, d'autres agissent sur les matières premières qui leur sont apportées et leur font subir des élaborations spéciales, d'autres se spécialisent pour le travail mécanique, d'autres édifient les leviers nécessaires à l'accomplissement de cette mécanique, d'autres déchargent l'organisme de ses produits de combustion et de ses déchets de tous genres. Si les cellules sont ainsi des êtres distincts et très variés, n'est-il pas naturel de chercher à les répartir en groupes, à les classer comme on a fait pour les animaux et les plantes? Et si on essaye un travail de ce genre, les problèmes relatifs à la classification se posent-ils de la même manière? Peut-on parler à propos de ces êtres microscopiques de genres, d'espèces, relativement invariables, d'hérédité, de changements par l'évolution?

M. H. soutient que ces problèmes de classification sont du même ordre et qu'il faut appliquer aux éléments des organismes les méthodes et les théories de l'histoire naturelle. Il repousse la thèse de l'indifférence cellulaire, qui fait naître uniformément les cellules appartenant en propre à chacun des tissus de l'organisme d'éléments embryonnaires indifférents. Il pense, au contraire, avec un histologiste de grand mérite, M. Bard, qu'il faut y substituer la notion de la spécificité absolue des éléments anatomiques différents, et par spécificité il entend « que les divers types cellulaires constituent tout autant de familles, de genres, d'espèces qui, comme dans le règne animal, peuvent bien remonter dans la série des êtres à une souche commune, mais qui ont poursuivi leur évolution collatérale et qui sont maintenant devenues inaptes à se transformer les uns dans les autres. » (46.)

Les maladies qui semblent métamorphoser des cellules ne forment que des *variétés* et non des types d'espèces; « les variétés cellulaires comme les variétés animales et végétales sont, en effet, susceptibles, lorsque leurs conditions d'existence se trouvent accidentellement modifiées, de faire retour par atavisme au type spécifique ancestral d'où elles sont dérivées, mais jamais on ne voit deux variétés collatérales se transformer l'une dans l'autre ». Les *espèces* plus fixes encore « sont caractérisées par la permanence de leur type général dans toutes les conditions physiologiques et pathologiques, ou du moins le type ne se transforme jamais en un autre type cellulaire défini ». Les *genres* sont constitués par les différentes formes primitives qui dérivent d'un même feuillet du blastoderme; enfin ces feuillets eux-mêmes formeraient les grands embranchements qui contiennent tous les genres, « jamais un feuillet du blastoderme ne se substitue à un autre dans la production d'un type cellulaire ».

Cette application audacieuse de la classification des animaux aux éléments mêmes de ces animaux, me paraît mettre en relief un fait très rare et très intéressant pour le logicien. On a souvent dit depuis Platon que ce qui est le plus général est le plus primitif et forme la source des choses particulières, mais jamais le classificateur n'a pu démontrer que les êtres apparaissaient réellement dans l'ordre où il les classait. Ici le

type le plus général, celui de l'embranchement, le feuillet du blastoderme apparaît le premier, puis le type du genre, enfin le type de l'espèce : l'ordre historique serait absolument conforme à l'ordre logique. M. H., préoccupé d'établir l'invariabilité des espèces cellulaires, ne songe pas assez, il me semble, à cette variation perpétuelle qui, en somme, fait sortir toutes les races de cellules d'une cellule unique, l'ovule fécondé. L'auteur, après avoir loué au début les théories darwinistes, les oublie un peu et ne nous montre pas assez comment l'évolution qui transforme se mêle ici d'une façon remarquable avec l'hérédité qui conserve.

Qu'il nous soit permis d'exprimer encore un regret tout naturel : M. H., qui montre tant d'intérêt pour les questions de philosophie générale et qui les discute avec tant de compétence, semble n'estimer et même ne connaître qu'un seul philosophe. Il ne peut exprimer aucune idée philosophique, fût-ce la plus banale, celle du déterminisme, celle du progrès, sans en rapporter immédiatement tout le mérite à Auguste Comte. Nous serions heureux si M. H. voulait bien convenir qu'il y a d'autres philosophes qu'Auguste Comte et que, bien souvent, ils ont exprimé avant lui et avec beaucoup plus de profondeur les mêmes théories scientifiques. Mais ces remarques sont probablement inutiles si l'on songe que ce beau travail n'est que l'introduction d'un ouvrage considérable que M. H. nous promet sur les espèces cellulaires : l'ouvrage viendra sans doute compléter dignement la préface.

PIERRE JANET.

Basile Conta. PREMIERS PRINCIPES COMPOSANT LE MONDE. 1 vol. in-16, 112 p. Jassy. Imprimerie nationale, 1888.

M. Conta, mort en 1882, à l'âge de trente-sept ans, était professeur à l'université de Jassy. La *Revue philosophique* a eu plusieurs fois déjà à s'occuper de lui [1]. Il a laissé un ouvrage posthume inachevé, dont les *Premiers principes* forment la première partie; on annonce comme devant paraître prochainement la théorie de l'ondulation universelle qui en forme la seconde partie, mais on nous donne un fragment inédit de l'*Ondulation universelle*, que nous analyserons à part.

Conta était certainement un esprit original; il a parfois des vues profondes et justes. Malheureusement l'ouvrage dont il s'agit ici est inachevé, et extrêmement inégal, certaines parties sont insuffisantes; on y trouve des assertions surprenantes, des erreurs de faits. L'auteur aurait sans doute fait disparaître ces défauts, au moins en partie, en revoyant soigneusement son travail.

Les premiers principes composant le monde sont, pour M. Conta, au nombre de six. Ce sont : le vide, les atomes ou le plein, le mouve-

1. Voir la *Table des matières*, années 1880 et 1881.

ment, la nécessité, l'espace et le temps. « Ces six principes sont des qualités irréductibles et universelles du monde extérieur tout entier, parce qu'il n'y a aucune parcelle de ce monde qui ne contienne à la fois de l'espace, du temps, du vide, de la matière et du mouvement exécuté conformément à des lois nécessaires. » Tout en étant intellectuellement séparables, ils sont physiquement inséparables.

Après l'étude des principes vient l'étude des lois. Deux lois très générales dominent tout le système de Conta; ce sont la loi de l'assimilation et la loi de l'ondulation. La loi de l'assimilation, la seule qui soit étudiée dans le fragment d'ouvrage de Conta, consiste en ce que *tout corps tend à assimiler les autres corps en leur communiquant son propre mouvement extérieur et intérieur.*

L'ouvrage est trop incomplet pour qu'il y ait profit à discuter le système; on le lit pourtant avec intérêt. Signalons un bon passage sur les lois naturelles en général, aux pages 67, 71, 80.

FR. PAULHAN.

Basile Conta. ORIGINE DES ESPÈCES, 1 vol. in-16, 193 p. Jassy, typo-lithographie H. Goldner, 1888.

M. Conta a exposé dans ce petit livre clair et intéressant une théorie personnelle de l'origine des espèces. L'auteur est transformiste sans être darwiniste, et la façon dont il entend le transformisme est assez originale. Disons tout de suite que l'ouvrage a un défaut qui l'empêchera sans doute d'avoir une grande influence sur les naturalistes; on n'y trouve guère que de la théorie pure, en une matière où les faits sont si nécessaires, dans un domaine trop étendu, trop mal connu, trop complexe pour que toutes les conditions des phénomènes puissent être résumées dans quelques propositions que l'on développe ensuite, dans quelques prémisses dont on tire la conclusion. Tel qu'il est, cependant, il a une valeur réelle et le philosophe peut en tirer profit.

L'ouvrage débute par une introduction où l'auteur indique les arguments en faveur du transformisme qu'il croit valables. Vient ensuite la section I dans laquelle l'auteur examine et critique le système du transformisme de Darwin; dans la section II il examine diverses objections contre le transformisme en général.

Les arguments des transformistes acceptés par M. Conta sont au nombre de six, que voici : Dans le monde organique la nature ne procède que par transitions. L'induction nous amène donc à penser qu'un être organique supérieur n'a pu être formé de toutes pièces dans un seul moment; le second argument est celui qu'on tire des données de la paléontologie; le troisième est celui qu'on tire des données de l'embryologie; le quatrième celui qui repose sur l'existence des organes rudimentaires ou atrophiés; le cinquième se fonde sur ce que si les individus de la même espèce organique sont placés dans des milieux

différents, ils donnent à la longue naissance à des variétés organiques différentes. Le sixième se tire de la comparaison des organismes et des langues. « Il est certain que d'une seule langue peuvent naître plusieurs autres langues qui deviennent de plus en plus divergentes... Il en a dû être de même avec la formation des espèces, des êtres organiques. Car les formes des êtres organiques aussi bien que les langues humaines étant, les unes et les autres, des manifestations de la vie organique, doivent prendre naissance et varier d'après les mêmes lois. »

Il y aurait bien à discuter sur la plupart de ces arguments; l'auteur s'est borné à dire qu'il les acceptait, et ne les a pas examinés à fond dans son livre; il n'en a pas non plus indiqué les conséquences et montré les convergences. Mais son ouvrage s'adresse évidemment à des lecteurs déjà familiarisés avec la question; je me bornerai donc à critiquer la façon dont il expose l'argument tiré de l'embryologie. Sous la forme trop précise, trop rapide qu'il lui donne, il ne serait pas, je pense, accepté comme exact par les naturalistes. « L'embryogénie, dit-il, nous prouve que l'individu humain commence par exister sous la forme d'une simple cellule, et que, ensuite, en partant de ce point, il passe insensiblement par tous les degrés intermédiaires de perfection organique jusqu'à ce qu'il arrive à son développement complet. Le développement embryonnaire de l'homme ne diffère de celui du chien, par exemple, qu'en ce que l'homme parcourt n degrés de développement embryonnaire, tandis que le chien s'arrête à a-n degrés. Les degrés de développement embryonnaire correspondent en tout aux degrés de perfectionnement de tous les êtres organiques habitant la terre; de sorte que le développement embryonnaire de l'homme est la récapitulation de l'entière création successive des êtres organiques dans le cours des périodes géologiques. »

M. Conta est donc transformiste, mais il n'est pas darwiniste. Il ne peut admettre, par exemple, que tous les êtres qui se trouvent actuellement sur la terre, descendent de sept ou huit ancêtres ou peut-être d'un seul. Les conditions d'apparition de la vie ont dû être à peu près les mêmes par toute la terre et la vie n'a pas dû prendre naissance seulement sur un point. Il est tout à fait arbitraire de croire qu'un seul ou que sept ou huit seulement des innombrables individus qui ont dû naître à cette époque aient laissé des descendants. De plus les premiers ancêtres de l'homme doivent être plus anciens que les premiers ancêtres des autres êtres organiques actuellement vivants. « Car l'homme contient la plus grande accumulation de variations organiques et cela n'a pu s'effectuer que dans le plus long espace de temps. Les autres êtres organiques, ensuite, doivent avoir des ancêtres primitifs de plus en plus récents, à mesure qu'on descend sur l'échelle organique. »

Sur les causes de l'évolution, M. Conta n'est pas plus d'accord avec Darwin. Tout en reconnaissant comme faits la lutte pour l'existence et la sélection naturelle, — et à vrai dire il ne tient pas assez compte de

la portée profonde de ces faits, — il ne leur attribue pas une grande importance. Pour lui « la nature, la direction et la persistance de la transformation et du perfectionnement des êtres organiques dépendent toujours de la nature, de la direction et de la persistance de la transformation du milieu ». Comme Spencer, et plus que Spencer, il accorde une grande importance à l'adaptation directe. La sélection naturelle « ne fait que décider quels individus, quelles espèces doivent périr avant les autres », et la sélection elle-même, la survivance des mieux adaptés est sous la dépendance de l'adaptation directe, tous les avantages qui font triompher un être plutôt qu'un autre étant en somme une adaptation moins imparfaite due à l'influence des milieux. Un autre argument est celui-ci : « Les modifications organiques continuent à se produire dans des *directions déterminées* pendant des milliers et des millions d'années. Ce fait ne peut être expliqué que si l'on admet que les modifications organiques sont *produites* et *dirigées* par le milieu. » Le bœuf par exemple, au lieu d'avoir des cornes pour se défendre, aurait pu avoir des dents saillantes comme l'éléphant. « Rien, d'après la théorie de M. Darwin, n'eût empêché le bœuf, par exemple, de subir au commencement des modifications tantôt dans le sens des cornes, tantôt dans celui des dents saillantes; mais tous ces changements alternatifs l'auraient certainement empêché de parvenir jamais à avoir des cornes comme aujourd'hui. » — Et Conta ajoute, avec la fin du chapitre : « En résumé, Darwin croit que la principale cause des transformations organiques est la sélection naturelle et que les autres causes ne viennent qu'en deuxième et en troisième lieu. Je crois qu'il serait plus conforme à la vérité d'admettre l'inverse de ce qui a été proposé par Darwin, savoir : la première cause des transformations organiques est l'action directe des conditions extérieures d'existence; après cela vient l'usage et le non-usage des organes (*use and disuse of parts*); et ce n'est qu'en troisième lieu, et avec une importance presque nulle, que vient la sélection naturelle. »

Ce qui précède nous permet d'entrevoir la théorie personnelle de M. Conta, théorie qui est exposée dans la section suivante. La terre à l'origine est à l'état gazeux; elle s'est condensée peu à peu, l'azote, l'oxygène, l'hydrogène et l'acide carbonique restent à la surface et donnent naissance à l'air et à l'eau. « Les combinaisons de ces deux corps ont donné naissance à d'autres corps qui, au commencement, ne différaient pas sensiblement des premiers, mais qui s'en sont continuellement et insensiblement éloignés, jusqu'à ce qu'ils soient arrivés, après une évolution de bien des milliers d'années, à se trouver transformés en êtres organiques du dernier degré d'infériorité, tels que les cellules organiques indépendantes et les monères. » L'évolution continue « graduellement et insensiblement ». Cette évolution est générale sur le globe, car « l'eau et l'air se trouvaient au commencement, à très peu près, dans les mêmes conditions sur toute la surface de la terre ». Tous les

êtres organiques ainsi engendrés ont continué à faire des progrès grâce surtout à l'émigration, qui, en les changeant de milieu, leur fait effectuer de nouvelles adaptations. Cette émigration est au début purement passive, et s'effectue surtout « par les vagues continuellement mouvantes de l'océan » ; peu à peu elle change de caractère ; elle est naturellement imposée quelquefois par l'abaissement ou l'élévation du sol, des continents ou du fond des mers : elle peut être aussi déterminée par d'autres causes. A mesure que la terre a vieilli, les milieux se sont différenciés et de nouvelles adaptations ont été possibles. Le croisement agit aussi sur l'évolution ; il est possible entre les êtres qui ne sont pas encore séparés par des différences trop considérables. Le point au delà duquel il cesse d'être fécond marque la limite de l'espèce. « A chaque nouvelle émigration ou nouveau croisement utile, une espèce d'êtres organiques avance d'un pas vers une autre espèce immédiatement supérieure. Ce sont toujours le croisement et l'émigration, et surtout cette dernière, qui sont la cause de ce que deux ou plusieurs individus identiques, qui sont nés des *mêmes parents* et dans le *même habitat*, peuvent donner naissance à des espèces très différentes entre elles. » D'autre part, *l'infécondité du croisement est la cause de la conservation des espèces*.

Telle est en abrégé la théorie de Conta. L'auteur l'applique à diverses questions biologiques et ses discussions sont intéressantes, mais resteront forcément peu efficaces. La base, les faits manquent. Quand, par exemple, après avoir dit que l'air et l'eau ont dû donner naissance à des corps intermédiaires qui sont devenus cellules organiques, que, « de cette manière, à tous les moments du temps passé, ont pris naissance des cellules organiques indépendantes, qui se sont ensuite transformées en êtres de plus en plus perfectionnés », on ajoute : « de pareilles cellules naissent encore de la même manière tous les jours et il en naîtra aussi à tous les moments de l'avenir tant qu'il y aura sur la terre de l'air et de l'eau non solidifiés », il serait bon, si l'on tient à faire accepter sa théorie, de lui donner d'autre appui que des considérations *a priori* forcément incertaines. Mais l'auteur est mort avant de publier son travail ; peut-être l'aurait-il complété ou modifié. On peut y voir, actuellement, une occasion de réfléchir, ou de rêver, de modifier peut-être nos opinions sur des points de détail, de nous faire ajouter plus d'importance à certaines critiques du darwinisme. L'auteur, avec ses qualités, sa liberté d'esprit, sa clarté, son originalité, pouvait prétendre à mieux. Ce n'est pas que, telle qu'elle est, son œuvre soit inutile. Pour les matières encore incertaines, toute théorie qui nous montre une nouvelle manière de concevoir les choses, qui nous empêche, par cela même, de nous arrêter trop longtemps, de nous tenir trop fortement à une manière de voir plus probable peut-être dans l'ensemble, mais incertaine, elle aussi, peut, je crois, nous rendre service.

FR. PAULHAN.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

UNE ALTÉRATION DE LA FACULTÉ DE LOCALISER LES SENSATIONS [1].

Messieurs, je voudrais vous exposer en peu de mots une observation que j'ai eu l'occasion de faire récemment sur une forme assez particulière de l'anesthésie hystérique ou plutôt sur une altération de la localisation des sensations.

Il s'agit d'une jeune fille, M..., âgée de vingt-deux ans, qui a déjà été étudiée plusieurs fois par mon frère, le Dr Jules Janet, et sur laquelle j'ai moi-même publié déjà quelques remarques. Elle est fort gravement malade, atteinte, depuis plusieurs années, d'anorexie hystérique; ce n'est qu'avec beaucoup de peine que l'on peut réussir à la nourrir d'une manière toujours insuffisante et l'on sait, suivant la remarque de M. Paul Richer, que c'est dans cette catégorie d'hystériques que se rencontrent le plus fréquemment les troubles psychologiques graves.

Ayant dernièrement l'occasion de m'occuper encore d'elle, je cherchais à déterminer avant tout, comme il faut toujours le faire dans les études de psychologie expérimentale, l'état exact de ses sensations et de ses mouvements. Pour vérifier s'il n'y avait pas des paralysies ou des troubles de la mobilité, je lui demandais de lever les bras, de les baisser, de remuer les jambes, etc., et cela les yeux ouverts, puis les yeux fermés. Tant que je lui parlais d'une manière indéterminée : « Levez le bras,... remuez une jambe », tout se faisait correctement. Mais quand je lui fis un commandement plus précis : « Remuez la main gauche,... levez le bras droit », je constatai un manège singulier. Au lieu de m'obéir de suite, M. baissa les yeux et se remit à regarder ses mains avec une sorte de préoccupation, puis fit le mouvement demandé. « Pourquoi, lui dis-je, regardez-vous ainsi vos mains? — C'est, répondit-elle, parce qu'on se moque de moi quand je me trompe;... je cherche la main qui a une bague pour savoir que c'est la main droite et faire ce que vous me demandez. » Il était tout naturel après cette réponse de lui ôter sa bague, ou mieux, pour ne pas la troubler, de lui demander les mêmes mouvements quand elle avait encore ses gants aux mains.

1. Note communiquée dans la séance du 31 mars 1890.

Quand on opère ainsi, elle est privée de son point de repère et ne distingue plus son côté droit de son côté gauche. Au premier abord, je crus à une sorte de transfert, car elle levait régulièrement son bras gauche à la place de son bras droit et réciproquement; mais en l'examinant mieux et plus souvent, je me suis convaincu qu'elle n'avait pas de préférence et remuait les mains parfaitement au hasard. D'ailleurs les renseignements que j'ai recueillis confirment cette remarque. Voici plusieurs années qu'elle ne distingue plus le côté droit du côté gauche et qu'elle commet à ce propos de singulières bévues qui ont été remarquées par beaucoup de personnes. Il paraît même qu'elle se désolait autrefois et se mettait à pleurer quand on lui indiquait un chemin par ces mots : « Tournez à droite, ouvrez la porte à gauche », car elle n'en comprenait plus le sens et se perdait complètement. Aujourd'hui elle est un peu plus adroite et se tire d'affaire au moyen de quelques procédés dont nous avons eu un exemple. Elle suit en cela la pratique habituelle des hystériques, qui savent masquer leurs diverses anesthésies et les corriger par d'autres sensations ou d'autres images.

Tel est le phénomène décrit sommairement : pour le mieux comprendre, il faut entrer un peu plus dans l'analyse psychologique de cette personne, et il est nécessaire, je crois, de distinguer plusieurs états dans lesquels elle peut passer.

Notons d'abord un premier état, très fréquent chez elle malheureusement, dans lequel elle n'a absolument aucune sensibilité tactile ni musculaire sur aucun point du corps. Il n'y a pas lieu de parler de localisation. Les mouvements qui sont conservés présentent des caractères maintenant bien connus. Ils sont exécutés au moyen des images visuelles et non au moyen des images musculaires, le sujet les accomplit quand il regarde ses membres ou bien, s'il a les yeux fermés, quand il conserve le souvenir visuel de la position initiale de ses membres avant de commencer le mouvement. Quand ces deux conditions ne sont pas remplies, les membres sont paralysés, gardent les attitudes cataleptiques on se meuvent inconsciemment. Il n'y a pas lieu de revenir ici sur cette étude.

Dans un second état, quand le sujet se porte un peu mieux, la sensibilité semble revenir en partie. Il y aurait ici des études intéressantes à faire sur cette restauration graduelle de la sensibilité; mais elles sont bien délicates, car il suffit de la plus légère chose pour diriger l'attention du sujet vers telle ou telle sensation et la faire réapparaître avant les autres. Cependant, si je ne me trompe, la sensibilité semble réapparaître dans cet état sous la forme vague de douleur, de gêne sans autre signe distinctif. Les sensations sont tout à fait indistinctes et vagues; le chaud, le froid, le pincement, le frôlement de la peau, un objet mis dans les mains, tout cela provoque seulement une sensation vague de quelque chose de pénible, sans que le sujet sache ce que c'est. En tous cas il est certain qu'il n'y a à ce moment aucune localisation; le sujet ne sachant absolument pas où on le pique, où on le touche.

Dans un troisième état, la sensibilité est plus complète, elle atteint le plus haut degré de perfection qu'elle puisse avoir chez ce sujet; quant à moi, je n'ai jamais pu l'amener au delà. M... sent bien partout et distingue assez nettement les diverses sensations. Elle reconnait le chaud, le froid, le pincement, la piqûre, nomme un objet mis dans ses mains, sent également la position de ses bras sans les voir, etc. Dans cet état, il y a aussi un remarquable progrès dans la localisation des sensations : « Vous me piquez, vous me touchez, à l'épaule, au bras, au poignet, au genou, à la cheville du pied, me répond-elle tout à fait correctement. Il n'y a de trouble de localisation que pour le corps, la poitrine et le dos où elle localise tout de travers et pour les doigts qu'elle ne semble pas distinguer l'un de l'autre. Ces sensations et ces localisations se font très lentement avec un grand retard de la réaction, mais cependant semblent assez parfaites.

Eh bien, à ce moment, et c'est sur ce point que j'insiste, malgré cette sensation et cette localisation, elle ne distingue absolument pas les deux côtés du corps. « Vous me piquez le poignet, dit-elle. — C'est vrai, mais quel poignet, le droit ou le gauche? — Je ne sais pas. » Quand j'insiste trop, elle répond au hasard et se trompe presque toujours. Il y a donc sensation assez fixe et localisation exacte dans le sens de la hauteur sans aucune localisation latérale, sans distinction des deux côtés.

Nous allons retrouver dans les mouvements le même progrès et le même trouble que dans les sensations. Elle remue bien les mains, les bras, les yeux fermés, même quand on a dérangé leur position initiale; elle ne présente plus ni paralysie, ni catalepsie, ni tremblement d'aucune sorte, elle a plus de force et de précision dans les mouvements. Seuls les mouvements des doigts isolés présentent le même trouble que nous avions noté dans leur sensibilité, elle remue le médius quand je lui demande de remuer l'index et le petit doigt au lieu du pouce, les autres mouvements des bras ou des jambes se font sans erreur. Mais ici encore nous retrouvons la même ignorance des deux côtés du corps : elle ne sait pas ce qu'il faut faire pour remuer un côté du corps plutôt que l'autre; elle remue l'un ou l'autre au hasard sans savoir pourquoi. Elle fait bien le mouvement précis qu'on lui demande, mais elle le fait du bras gauche au lieu de le faire du bras droit ou réciproquement, sans paraître s'en apercevoir.

Il n'y a pas, comme on pourrait le croire, d'autres troubles du mouvement associé à celui-là. Ainsi il n'y a pas de syncinésie, comme je l'ai vu sur une autre malade qui ne pouvait remuer son bras gauche anesthésique sans faire avec le bras droit le mouvement symétrique. M... remue bien les membres séparément. Cette personne n'est ni ambidextre, ni gauchère. Si je lui mets un crayon dans les deux mains, on lui cache les mains par un écran, la main droite écrit seule, la gauche ne bouge pas. Si, sans la prévenir et en lui cachant les mains, je lui mets un crayon seulement dans la main gauche, elle essaye d'écrire sans se

douter que le crayon est à gauche; mais de suite, dès les premiers mouvements, elle s'arrête embarrassée et me dit : « Cela ne marche pas, vous avez dû vous moquer de moi et mettre le crayon dans la mauvaise main. »

Ce dernier détail nous montre qu'elle peut encore reconnaître ses mains en les voyant ou en les sentant fonctionner. Quand elle se met à son travail de couture, il paraît qu'elle prend son aiguille au hasard d'une main ou de l'autre : elle essaye de coudre, mais très peu, car elle sait par expérience que l'on va se moquer d'elle et change bien vite son aiguille de main, si la couture ne marche pas. Quand elle est dans la rue et qu'on lui dit de tourner à droite ou à gauche, elle ne se met plus à pleurer comme autrefois, car elle a trouvé un système. Elle n'ôte pas ses gants pour voir sa bague, elle essaye d'une main, puis de l'autre de faire le signe de la croix. La main qui marche le mieux doit être la main droite.

Nous voyons ainsi qu'il n'y a aucun trouble du mouvement lui-même qui se fait dans les conditions normales. Il n'y a qu'un trouble de localisation qui se présente exactement le même dans la motilité et dans la sensibilité. Cela ne doit pas nous surprendre, car nous connaissons bien le parallélisme étroit de la sensation et du mouvement qui se manifeste ici d'une manière nouvelle.

Pouvons-nous expliquer psychologiquement ce phénomène? Cela est peut-être plus difficile qu'il ne semble au premier abord, car les philosophes n'ont guère daigné s'occuper du côté droit et du côté gauche et ne nous ont pas appris grand'chose sur leur distinction. J'ai pensé d'abord que cette distinction était facile et se faisait même par la vue, puisque dans une salle de dissection on reconnaît parfaitement au premier coup d'œil, même en les voyant isolés, un bras droit ou un bras gauche. Cependant cela ne me semble plus exact : l'élève d'anatomie reconnaît un membre ou un os en le mettant en position sur un sujet imaginaire qu'il place devant lui et il compare ensuite les membres de ce sujet aux siens propres qu'il connaît déjà. Je comprends bien que M... n'ayant plus le sentiment du côté droit et du côté gauche ne reconnaisse pas sa main par la vue sans le recours d'un signe accessoire. S'il en est ainsi, à quoi tient cette distinction et quel est le phénomène altéré chez notre sujet? Il me semble que l'on pourrait peut-être présenter, avec toutes réserves, trois hypothèses qui se complètent l'une l'autre et qui doivent renfermer une partie de la vérité.

Évidemment nous avons recours dans certains cas, pour distinguer les deux côtés, à un procédé analogue à celui qu'emploie notre sujet. Le bras droit est pour nous le bras qui remue plus facilement, le bras qui tient le crayon, le bras qui écrit. Cependant nous ne procédons pas comme M... et nous ne cherchons pas à écrire dans la rue pour distinguer les côtés. C'est que M... a besoin pour faire cette distinction d'exécuter réellement les mouvements, de les sentir et de les voir, tandis que nous nous contentons de faire cet essai en imagination : le

bras droit est le bras que nous pouvons le plus facilement nous représenter en mouvement. Nous apprécions la différence d'une représentation, tandis que M... apprécie seulement la différence d'un mouvement réel. Cette hypothèse, toute plausible qu'elle soit, ne me satisfait pas entièrement, car pour essayer, pour comparer les représentations de nos deux bras mis en mouvement, il faut déjà que les représentations de ces bras se distinguent par quelque chose.

Il faut donc supposer en second lieu qu'il a une sensation particulière qui distingue les deux côtés. « Nous distinguons nous-mêmes notre droite de notre gauche par un sentiment naturel, et ces deux déterminations de notre propre étendue nous présentent bien alors une différence de qualité; c'est même pourquoi nous échouons à la définir [1]. » Je préciserai en rappelant les théories de Wundt sur les signes locaux, ces différentes nuances de la sensation qui varient suivant les régions du corps. « Nous sommes donc amenés à admettre une coloration locale des sensations tactiles, coloration qui se modifie continuellement sur toute la surface cutanée. » Wundt va même plus loin et exprime certaines théories qui semblent s'appliquer par avance exactement au cas que nous décrivons : « Il faudra admettre, dit-il, que dans les régions symétriques des deux parties du corps les signes locaux sont très analogues, sinon identiques;.. néanmoins, d'après les distinctions réelles que nous pouvons faire, et d'après les différences de structure qui se présentent malgré une analogie si grande, nous concluons que les signes locaux ont une certaine différence dans les parties symétriques et analogues [2]. » En un mot, Wundt pense que les signes locaux varient plus dans le sens de la hauteur que dans le sens latéral, qu'il y a plus de différence entre un signe local du bras et un signe local de la jambe qu'entre les signes locaux des deux bras. Eh bien, cette supposition que l'auteur fait un peu *a priori*, est-ce que notre observation ne la confirme pas entièrement? Nous voyons que la précision de la localisation croît chez notre malade avec le degré de la sensibilité; parvenue à un certain degré, elle sent assez bien pour distinguer les signes locaux de son bras et de sa jambe, mais pas assez pour distinguer les signes locaux plus délicats de son bras droit et de son bras gauche. Cette supposition évidemment est plus exacte que la précédente et doit la compléter.

J'ajouterai cependant encore une remarque qui me paraît importante : la méthode scientifique nous recommande, quand nous constatons un phénomène anormal, de rechercher s'il n'y a pas aux alentours une autre modification parallèle. Eh bien, je constate dans la conscience de cette femme une modification grave; elle présente au suprême degré le caractère que j'ai indiqué ailleurs comme étant la tare essentielle des hystériques, le rétrécissement du champ de la conscience. Elle n'est

1. Bergson, *Données immédiates de la conscience*, 1889, 73.
2. Wundt, *Psychologie physiologique*, II, 29.

pas seulement distraite comme les hystériques qui ne peuvent s'occuper que de peu de choses à la fois, elle en est presque réduite à ne penser qu'un seul phénomène à la fois et se rapproche évidemment de l'état de conscience des cataleptiques. Ce caractère est surtout net quand on interroge sa sensibilité. J'ai dit qu'elle arrivait à distinguer assez bien les principales sensations; oui, mais à la condition de n'en sentir qu'une seule à la fois. Si on la pique, si on la pince en deux endroits à la fois, elle ne perçoit jamais qu'une seule sensation. C'est pour cela qu'il m'a été absolument impossible de mesurer sa sensibilité à l'esthésiomètre. Même si on avait mis une pointe sur un bras et l'autre sur l'autre bras, ou bien une pointe au cou et l'autre au pied, elle n'aurait toujours senti qu'un contact. Bien mieux, si on lui fait éprouver deux sensations différentes, une impression de chaud et un pincement, le contact d'un objet et une piqûre, elle ne sent encore ou mieux ne perçoit qu'un seule de ces sensations. Il serait très intéressant de chercher comment elle choisit et pourquoi elle perçoit telle sensation plutôt que l'autre. Ce choix a une raison, car tout a une raison en psychologie, mais le rechercher serait revenir à l'étude de l'électivité chez les hystériques. J'aime mieux faire remarquer que ce rétrécissement du champ de la conscience se manifeste au dehors, si l'on veut, d'une manière très nette, par un rétrécissement parallèle du champ visuel. Elle a un champ visuel étonnamment petit, le plus petit que j'aie encore vu : les deux yeux ouverts, il ne mesure pas plus de 9°; n'est-il pas possible que ce rétrécissement de la pensée et de la vue soit pour quelque chose dans ce trouble de la localisation? Elle ne peut pas penser à la fois aux deux côtés de son corps, elle ne peut même pas les voir, car je ne crois pas que, à la distance où elles sont, les deux mains puissent entrer à la fois dans un champ visuel de 9°. Il semble en résulter que la comparaison habituelle des deux côtés du corps, le sentiment de leurs caractères, l'idée de leur symétrie ne peuvent plus se former dans ces conditions. La suppression de la notion du côté droit et du côté gauche serait peut-être une conséquence inattendue du rétrécissement de la conscience.

Pour vérifier ces suppositions il faudrait réunir d'autres observations analogues; malheureusement dans les quelques recherches bien insuffisantes que j'ai faites à ce propos je n'ai pas rencontré d'autres descriptions d'un trouble de localisation absolument comparable. M. le Dr Séglas a bien publié l'observation d'une malade qui, dans un délire mélancolique, prétendait être retournée et mettait ainsi son bras droit à la place de son bras gauche, mais il ne me semble pas que ce fait soit du même genre. D'autres observations ultérieures peuvent peut-être éclaircir ce petit problème relatif à la localisation et nous donner des idées plus nettes sur la distinction importante des deux côtés du corps.

PIERRE JANET.

UNE OBSERVATION

Tout le monde connaît le sentiment que l'on éprouve en voyant de nouveau un objet, en présence duquel l'on s'est trouvé *peu de temps* ou longtemps auparavant. Cette seconde aperception d'un genre particulier a lieu, quelque courte qu'ait été la période de la non-aperception.

Or un sentiment analogue à celui que nous ressentons quand l'objet a été absent, pour nous, s'éveille également en nous dans le cas suivant. Fixez un objet, et enfoncez-vous dans un souvenir, une pensée, une rêverie, et, quand cette distraction a pris fin, vous voyez tout à coup l'objet fixé comme si vous ne l'aviez *pas* vu auparavant; bien que vos yeux aient été ouverts, il surgit pour ainsi dire de nouveau.

Ou bien, c'est la conclusion qui semble permise, un objet n'existe pour nous que dans le cas où non seulement nous le regardons, mais où nous le voyons réellement, où notre vue s'y attache intentionnellement, ou bien *nos organes percepteurs sont devenus, par suite de notre excitation intérieure, pendant la rêverie, incapables de recevoir une impression venant de l'extérieur.* (Comparez avec ce fait la suggestion qui empêche une impression de se produire.)

Dr Richard Wahl (Vienne).

NÉCROLOGIE

M. **A. Spir**, un philosophe russe, dont le nom n'est pas inconnu de nos lecteurs, est mort à Genève, le 26 mars; il n'avait que cinquante-trois ans. La *Revue* a publié deux articles (mai 1879, avril 1888), qui donnent quelque idée de la façon dont il avait essayé de renouveler la philosophie kantienne. Ses œuvres allemandes ont été réunies en quatre volumes (*Gesammelte Schriften*) et publiées par son ami et son disciple, M. Findel, à Leipzig, en 1884. Il a donné, depuis, en français, ses *Esquisses de Philosophie* (F. Alcan, Paris, 1887).

Il n'a pas eu à se plaindre de ses contemporains : son principal ouvrage, non encore traduit, *Denken und Wirklichkeit*, a eu trois éditions; mais il comptait surtout sur la postérité. Si elle ne ratifie pas toutes les assertions de ce puissant esprit, il en est beaucoup qu'elle adoptera pour son bien. A. P.

ERRATUM

Le compte rendu du livre de M. Bergson, sur *les données immédiates de la conscience*, publié dans le précédent numéro, est de M. Lévy-Bruhl, dont la signature a été omise par erreur.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXIX

NOTES ET DISCUSSIONS

REVUES GÉNÉRALES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

CORRESPONDANCE

NÉCROLOGIE

Le propriétaire-gérant, Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

